

ÍNDICE

ARTIGOS

L'AMBIGUA REALTÀ DEL DISCORSO NEL <i>PERI TOU ME ONTOS</i> DI GORGIA (con un accenno all' <i>Elena</i>) Giovanni Casertano	3
O BINÓMIO VONTADE-SER EM <i>DE LIBERO ARBITRIO</i> DE SANTO AGOSTINHO Paula Oliveira e Silva.....	19
SOBRE O PAPEL DO JUÍZO REFLEXIVO EM EDUCAÇÃO (o Conceito da Formação em Fichte) Diogo Ferrer	35
HERMENÊUTICA NA HISTORIOGRAFIA. FEUERBACH E O PROBLEMA DA INTERPRETAÇÃO Adriana Veríssimo Serrão.....	67
A CRÍTICA DE MAURICE BLONDEL AO CONCEITO BERGSONIANO DE INTUIÇÃO M. Patrão-Neves	85
A PROVA ANSELMIANA SEGUNDO KARL BARTH Maria Leonor Xavier.....	103

RECENSÕES

EDMUND HUSSERL, <i>Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo</i> Carlos Morujão	123
F. J. TIPLER, <i>The Physics of Immortality. Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead</i> J. Cerqueira Gonçalves.....	128

HOLMES ROLSTON, III, <i>Conserving Natural Value</i> Viriato Soromenho Marques	130
FRANCISCO CONTENTE DOMINGUES, <i>Ilustração e Catolicismo.</i> <i>Teodoro de Almeida</i> Pedro Calafate.....	131

DISSERTAÇÕES – 1994

RAZÃO E SER. TRÊS QUESTÕES DE ONTOLOGIA EM SANTO ANSELMO Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier	135
A DINÂMICA DA RAZÃO NA FILOSOFIA DE ESPINOSA Maria Luísa Araújo de Oliveira Monteiro Ribeiro Ferreira	141
SANTO AGOSTINHO: VONTADE, SER E RELAÇÃO EM <i>DE LIBERO ARBITRIO</i> Paula Oliveira e Silva.....	144
O DESDOBRAMENTO DO MUNDO. A IDENTIFICAÇÃO DA INVENÇÃO ARTÍSTICA COM O CONCELHO METAFÍSICO DE IDEIA EM <i>DA PINTURA ANTIGA</i> DE FRANCISCO DE HOLANDA António Moreira Teixeira	148
DO NOME EM JACQUES LACAN Maria João Ceitil	150
A METAFÍSICA DO INACABÁVEL. AUTOGÉNESE E REFLEXÃO DA LIBERDADE EM ERIC WEIL José António Cruz de Matos Pacheco	152

MEMÓRIA E PROSPECTIVA

O IDEALISMO EM DISCUSSÃO. A PROPÓSITO DO SIMPÓSIO INTERNACIONAL 1794: INÍCIOS DEL IDEALISMO ALEMAN. (Madrid, 30/11-2/12/1994).....	155
COLÓQUIO SOBRE O ENSINO DA FILOSOFIA: UM OLHAR.....	162
COLÓQUIO-DEBATE SOBRE TEMAS DA FILOSOFIA DA PAZ E DA GUERRA NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS	170
COLÓQUIOS E CONGRESSOS A REALIZAR EM 1995 E 1996.....	171

**L'AMBIGUA REALTÀ DEL DISCORSO
NEL *PERI TOU ME ONTOS* DI GORGIA
(con un accenno all'*Elena*)***

Giovanni Casertano

1. L'esempio più rilevante di come veniva costruito un discorso sofisticato lo abbiamo in Gorgia. Vero è che Gorgia rappresenta una figura tutta particolare nell'ambito del movimento sofistico, e che fino a non molto tempo fa – ma forse ancora oggi – veniva considerato soltanto un abile retore, capace di sfruttare tutti gli artifici della retorica puramente verbalistica a fini ironici o di meraviglia, pur di stupire gli ascoltatori con i suoi giuochi di parole e le sue acrobazie dialettiche, per il puro gusto di sostenere tesi le più assurde. Al contrario, noi riteniamo che Gorgia sottolinei con coscienza e con forza alcuni aspetti fondamentali della ricerca filosofica, alcuni problemi tra i più importanti dell'epistemologia e

* La traduzione dai testi gorgiani è nostra. L'edizione seguita è quella in H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zürich, 1966¹². Abbiamo sempre tradotto, volutamente, *einai* con essere, e mai con esistere, proprio perché ci pare che il testo gorgiano espressamente si fondi su questa ambiguità. D'altra parte, quando Gorgia vuole indicare "ciò che esiste", un oggetto realmente esistente al di là del discorso che su di esso facciamo, usa altre espressioni, come *ta hupokeimena*, o anche *tà hupokeimena kai onta*.

dell'etica. Si tratta del problema del rapporto tra linguaggio e realtà e di quello della "giustificazione" logica dei nostri atteggiamenti pratici: come si vede, sono esattamente gli stessi problemi che appariranno poi in tutta la loro complessità e drammaticità proprio nel tentativo platonico, in un primo momento, di contrapporre a Gorgia una costruzione teorica "forte", e, poi, di tentare l'elaborazione di una rinnovata e più complessa teoria delle idee, "sfuggendo" all'ottica gorgiana. Le due opere nelle quali si affrontano questi problemi sono *Sulla natura o su ciò che non è*, e *l'Encomio di Elena*.

Con Parmenide si era stabilito un presupposto fondamentale per la costruzione del discorso conoscitivo sulla realtà, un presupposto che era allo stesso tempo la garanzia della sua validità logica e della sua verità: soltanto "ciò che è" può essere espresso e conosciuto (DK28B2, 7-8), perché l'essere e il pensare sono la stessa cosa (DK28B3); "ciò che non è" dunque, non può essere né pensato né espresso (DK28B8, 7-9). Questo semplice principio, con le sue valenze logiche (un discorso deve essere corretto, cioè non deve essere in autocontraddizione) e gnoseologiche (un discorso corretto ci dà sempre una vera conoscenza), rendeva l'uomo capace di "appropriarsi" conoscitivamente della realtà e lo metteva al riparo dai molteplici e contraddittori discorsi mitici e religiosi che affollavano ancora l'universo conoscitivo dell'uomo greco del V secolo (notiamo tra parentesi che questo "presupposto" è ancora quello che sarà ripreso negli stessi termini da Aristotele e poi dal pensiero scientifico moderno e contemporaneo, sia pure con la coscienza della sua problematicità). Contro questo principio è rivolta l'opera *Sulla natura o su ciò che non è*, che vuole al contrario sottolineare come il principio parmenideo che regola i termini del rapporto linguaggio-realtà è tutt'altro che pacifico, dal momento che comporta tutta una complessa serie di problemi che nell'apparente semplicità del suo enunciato vengono sottaciuti o ignorati.

L'opera (DK82B3, B3a: sono le due redazioni, e si trovano in Sesto Empirico, *adv. math.* VII 65 sgg. e nello Pseudo-Aristotele del *De Melisso Xenophane Gorgia* 979a11-980b21; noi seguiremo la redazione di Sesto) vuole dimostrare tre "capisaldi": (65) nullá è; se anche qualcosa è, non è comprensibile all'uomo; se anche è comprensibile, è incomunicabile e inspiegabile. La prima tesi viene dimostrata ammettendo la contraria per assurdo e suddividendola in una serie di sottotesi: (66) ammesso che qualcosa è, esso o A) è soltanto "ciò che è" o B) soltanto "ciò che non è", o C) insieme "ciò che è" e "ciò che non è". Ma (67) B) "ciò che non è" non è, perché, supposto che sia, esso insieme sarà e non sarà; perché, in quanto pensato (νοεῖται) come "ciò che non è", non sarà, ma in quanto è come "ciò che non è" a sua volta sarà: ed è assolutamente assurdo che una cosa

insieme sia e non sia. Dunque "ciò che non è" non è. A questo punto Gorgia esplicita una riflessione che bene evidenzia la complessità di ogni discorso che voglia proporsi come un *nostro* discorso conoscitivo sulla realtà a noi esterna. La complessità è data dall'intreccio inevitabile tra il livello del nostro discorso sulla realtà e il livello della realtà che rimane comunque fuori del nostro discorso, e nello stesso tempo dalla necessità di tener ben distinti questi due piani, pur nella difficoltà a farlo coerentemente. In altri termini, la distinzione tra il livello della realtà ed il livello del discorso sulla realtà non esprime un rapporto per così dire "paritetico", né tanto meno una corrispondenza pacificamente data, dal momento che essa avviene, e non può non avvenire, soltanto su uno solo dei livelli: è sempre il nostro linguaggio che stabilisce il rapporto tra linguaggio e realtà, differenziandoli e connettendoli.

In termini parmenidei, essere e pensare non possono essere la stessa cosa, dal momento che è solo attraverso il pensare che l'essere acquista una sua realtà per l'uomo, ed è suscettibile dunque di venire espresso. A meno di non voler ridurre l'essere al pensare, dichiarandolo l'unico essere: ma questa è una prospettiva assolutamente estranea alla mentalità greca di questo periodo. Nella dimostrazione di B) Gorgia aveva detto che, in quanto *pensato* come "ciò che non è", "ciò che non è" non sarà, accennando quindi a questo necessario "passaggio" dell'essere attraverso il pensiero; ora, a conclusione della dimostrazione di questo punto, e dopo aver espresso il principio logico della non contraddizione (è assolutamente assurdo essere e non essere insieme, sottolinea ancora lo stretto legame che, *sul piano del nostro linguaggio*, noi inevitabilmente stringiamo tra due *realtà* che comunque *afferriamo* essere contrarie: (67) "perché si tratta di cose contrarie (έναντία) tra di loro; cosicché se a "ciò che non è" appartiene (συμβέβηκε) l'essere, a "ciò che è" apparterrà il non essere. E poiché né "ciò che è" non è, neppure sarà "ciò che non è"". Come si vede, è difficile stabilire la "realtà" di un qualcosa in maniera indipendente dal nostro discorso: l'affermazione (o la negazione) della realtà di un qualcosa, il nostro inevitabile attribuire predicati a qualcosa, passano sempre attraverso le nostre "qualificazioni" di quella realtà. E, come vedremo nell'*Elena*, le nostre qualificazioni non sono e non possono essere "neutre", esprimono sempre una nostra personale riorganizzazione logica e simpatetica della realtà, proprio perché sono una nostra "presentazione in parole della realtà", e le parole sono l'unica cosa realmente in nostro possesso.

Ma neppure (68) A) "ciò che è" è, perché, se è, o A₁) è eterno, o A₂) è generato, o A₃) è eterno e generato insieme. Ma se A₁) è eterno, non ha principio, perché l'eterno *per definizione* (καθ'εστώς) è ingenerato: ancora una volta, come prima a 66-67, il piano delle nostre definizioni si "riversa"

su quello della realtà, o, per meglio dire, *noi stabiliamo* che ad una correttezza logica corrisponde una realtà ontologica. E dunque esso (69) è illimitato, e dunque non è in alcun luogo; e se non è in alcun luogo, neppure è. Se invece (71) A_2 è generato, o A_{2a} è nato da "ciò che è", o A_{2b} è nato da "ciò che non è"; ma A_{2a} non può essere nato da "ciò che è", infatti ["ciò che è"] è "ciò che è", non è nato ma è; né può essere nato da "ciò che non è", perché questo non può generare nulla. Sicché "ciò che è" non è generato. E neppure, infine, (72) A_3 è eterno e generato insieme, perché questi termini si escludono a vicenda. Dunque se non è eterno, né generato, né eterno e generato insieme, "ciò che è" non può essere.

A questo punto si potrebbe ritenere dimostrata la prima tesi, che nulla è; ma il sistema argomentativo di Gorgia prevede anche delle "controprove", che consistono, secondo l'insegnamento di Zenone, che, per dimostrare le tesi del suo maestro Parmenide, aveva ridotto all'assurdo le tesi dei suoi avversari, nell'ammettere per assurdo la tesi contraria a quella che si vuole dimostrare (cioè che nulla è), e cioè nell'ammettere che qualcosa sia. Le controprove sono due: (73) se "ciò che è" è, o è "uno" o è "molti". Ma se è uno, sarà o quantità o continuità o grandezza o corpo, e, qualunque sia di queste cose, non sarà più uno, perché, concepito ($\nuοοϋμενον$) in una qualunque di queste maniere, non risulterà più essere uno. In altre parole, appena qualificiamo "ciò che è" in un qualunque modo, per esempio dicendo che "è uno", immediatamente esso risulterà essere molteplice. Anche qui, come si vede, i due piani dell'essere e dell'essere qualificato, che logicamente dobbiamo tenere distinti, si intrecciano poi inestricabilmente nel nostro discorso dimostrativo: non è possibile affermare l'essere di un qualcosa senza contemporaneamente dire "che cosa" quel qualcosa è, o, in altri termini, il piano dell'esistenza non può essere scisso, nel concreto del nostro discorso, dal piano della qualificazione. D'altra parte, (74) neppure, "ciò che è" può essere "molti", perché se "non è uno" neppure "è", dal momento che "molti" è un insieme ($σύνθεσις$) di ciò che risulta dall'unità ($τῶν καθ' ἓν$) e dunque, escluso "l'uno" viene per ciò stesso escluso anche "i molti". Da tutto ciò risulta chiaro ($συμφανές$) che né è "ciò che è" né è "ciò che non è".

Ma c'è ancora una terza possibilità, che siano ambedue insieme. Naturalmente anche questa terza possibilità viene esclusa, e nel ragionamento che la esclude è ancora una volta evidente che quello di Gorgia non è un puro artificio retorico e parolaio, bensì è un discorso che ha piena coscienza della sua stessa complessità, nel suo stabilire *presupposti* concettuali e linguistici, nel suo intrecciare e svolgere logicamente questi presupposti, nel suo far risultare, rendere manifeste, le contraddizioni che da quell'intreccio derivano, nel suo concludere infine ad una tesi che, per

quanto paradossale possa apparire, è la conseguenza logica e necessaria di tutte le ambiguità che nel suo procedere il discorso stesso ha creato e non poteva non creare. In altre parole, potremmo anche dire, ed ancora una volta nello spirito zenoniano, che è estremamente complicato, se non impossibile, un'analisi logica della realtà, perché logico può essere al massimo il nostro discorso, ma non è affatto pacifico che la logicità del nostro discorso sia l'immediata traduzione in parole di una logica realtà dell'oggetto del nostro discorso. E dunque (75) C) non possono nemmeno essere insieme, "ciò che è" e "ciò che non è", come del resto è facile da determinare linguisticamente (εὐεπιλόγιστον). Se infatti "sono" "ciò che è" e "ciò che non è", essi saranno "la stessa cosa" (ταὐτόν) per ciò che riguarda "l'essere" (ἐπὶ τῷ εἶναι). Ma è proprio il loro "essere la stessa cosa" riguardo all' "essere" che li fa non essere. Infatti si è già convenuto (ὁμόλογον) che "ciò che non è" non è; ora si ammette per definizione (δεδεικται... καθεστώς) che "ciò che è" è la stessa cosa di "ciò che non è": e allora anch'esso non sarà. D'altra parte, anche ammesso (76) che "ciò che è" è "la stessa cosa" di "ciò che non è", non è possibile che ambedue "siano", perché se sono "due" non sono "la stessa cosa", e se sono "la stessa cosa" non sono "due". Ciò che consegue da tutti questi ragionamenti (οἷς ἐπειται) è che nulla è (τὸ μηδὲν εἶναι). Questa conseguenza è appunto emblematica 1) del fatto che la traduzione logica, nel linguaggio, della realtà di un "oggetto" lo rende appunto "oggetto del discorso" e la coincidenza dell' "essere oggetto" e dell' "essere oggetto del discorso" non è affatto immediata; 2) del fatto che, viceversa, se il nostro discorso è corretto, logicamente coerente, la sua coerenza si può sviluppare soltanto a patto di coinvolgere in maniera necessariamente ambigua più livelli, quello dell'essere, del pensare e del nominare, che di fatto, se non sono più "la stessa cosa" come per Parmenide, è però estremamente difficile trattare come cose diverse *nelle parole che usiamo per costruire il nostro discorso*; e infine 3) del fatto che il nostro discorso, che è ciò con cui realmente noi abbiamo a che fare, come vedremo meglio tra poco, è in effetti l'unico orizzonte percorribile dalla nostra mente, e se in quest'orizzonte non è possibile affermare coerentemente un "essere", allora dobbiamo concluderne che al di là di esso non c'è nessun altro "essere". Questa terza, rigorosa, conseguenza è esplicitata da Gorgia nel passo immediatamente seguente: se infatti né è "ciò che è", né è "ciò che non è", né sono ambedue insieme, *poiché* non c'è alcuna altra possibilità oltre queste a poter essere pensata (παρὰ δὲ ταῦτα οὐδὲν νοεῖται), allora "nulla è".

Passando ora alla seconda tesi, che se anche qualcosa fosse, sarebbe inconoscibile ed inesprimibile, Gorgia rende del tutto chiaro, da un lato, il suo distacco dal caposaldo della costruzione scientifica parmenidea,

dichiarando la "frattura" tra essere e pensare, e dall'altro lato le ambiguità e le contraddizioni che risultano dalla necessaria relazione che, comunque, inevitabilmente stabiliamo tra essere e pensare nel momento stesso che costruiamo il nostro discorso. In altri termini, quello che Gorgia ci pare che neghi non è tanto il fatto che tra essere e pensare ci sia e ci debba essere un rapporto, quanto il fatto che questo rapporto possa essere assunto come un dato di fatto, in maniera acritica e immediata; riflettendo su di esso, infatti, ci troviamo inevitabilmente di fronte a delle contraddizioni logiche. O, che è lo stesso, se vogliamo eliminare le contraddizioni logiche dal nostro discorso, ci troviamo poi di fronte a delle conclusioni "di fatto" evidentemente assurde, assurde appunto sul piano del nostro "riconoscimento" di una realtà indipendente dal nostro pensiero.

Il discorso sulla seconda tesi ci pare chiaramente emblematico di questa prospettiva. In maniera più esplicita che nella dimostrazione della prima tesi, viene qui affermato che ciò che possiamo veramente dominare è soltanto il nostro discorso, dal momento che solo di esso possiamo stabilire delle "regole di comportamento" pienamente controllabili, che ci danno la garanzia della sua correttezza: ma ciò che ne risulta non sempre è la verità. Se infatti, dice Gorgia, (77) "ciò che è pensato" non è, "ciò che è" non è pensato. "Come infatti se alle cose pensate si attribuisce (συμβέβηκεν) l'"essere bianche", anche alle cose bianche si attribuirà l' "essere" pensate, così, se alle "cose che sono" pensate si attribuisce il "non essere", necessariamente (κατ' ἀνάγκην) si attribuirà alle "cose che sono" il "non essere" pensate". E tutto questo, sottolinea con forza Gorgia, avviene *secondo le regole, la necessità propria, del nostro discorso* (κατὰ λόγον). C'è dunque una necessità del discorso, una necessità logica, che non coincide immediatamente e pacificamente con quell'altra necessità che, comunque, intravediamo al di fuori del nostro discorso e che ci è difficile "tradurre" in esso. Infatti, in base a quanto detto, (78) è del tutto valida (ὑγιές) la conseguenza che "se "le cose che sono" pensate non sono, "ciò che è" non è pensato". Che le "cose che sono" pensate non sono, dice Gorgia, "è evidente" (συμφανές): (79) se infatti fossero, qualunque cosa pensata sarebbe, comunque la si pensasse; e se uno pensa che un uomo vola o dei carri corrono sul mare, subito un uomo si metterebbe a volare e dei carri correrebbero sul mare. Tutto questo, dice Gorgia, sarebbe contrario all'esperienza (ἀπεμφαλινον), letteralmente sarebbe dissimile dalle nostre rappresentazioni sensibili.

Ma è da sottolineare che qui il discorso di Gorgia non è semplicemente empirista. Quando si dice che i sofisti, e in particolare Gorgia, confutano la vuota astrazione dell'essere eleatico in nome della valorizzazione del mondo sensibile, della relatività, della pluralità e della soggettività

dell'essere vivente, si dice cosa solo parzialmente vera, e si lascia da parte la più importante specificità del loro contributo. In realtà i sofisti non sono tanto degli empiristi, quanto dei logici (su questo vedi Cassin, 300-302), e la loro "scomodità", per Platone ed Aristotele, non era solo di tipo politico o morale, ma era dovuta principalmente al fatto che con loro, e con Gorgia in particolare, era stata individuata per la prima volta in maniera conseguente e rigorosa l'enorme problematicità e complessità di una formalizzazione logica della realtà empirica (su questo vedi Riondato 90-93), esattamente quella formalizzazione che l'ultimo Platone e poi Aristotele tenteranno per altre vie. Il problema non è dunque contrapporre un'evidenza empirica ad un discorso astratto, quanto quello di mostrare come sia difficile far combaciare la correttezza logica del nostro linguaggio, "organo" potremmo dire del nostro pensiero, con quanto i nostri sensi, "organo" del nostro corpo, ci comunicano di un mondo che è fuori di noi, "altro" dal nostro corpo e dal nostro pensiero, e pur tuttavia non coglibile ed esprimibile se non col nostro corpo e col nostro pensiero. Quel che segue nel testo che stiamo analizzando ci sembra confermare questa lettura.

Pertanto, (80) se le "cose che sono" pensate "sono", allora le "cose che non sono" "non sono" pensate, infatti a cose contrarie si attribuiscono predicati contrari (τοῖς γὰρ ἐναντίοις τὰ ἐναντία συμβέβηκεν): questo è il principio logico sul quale costruiamo la correttezza, la verità del nostro discorso. "Ciò che è" è contrario a "ciò che non è", e per questo assolutamente (πάντως), per necessità logica, se a "ciò che è" si attribuisce l'"essere pensato", a "ciò che non è" si attribuirà il "non essere" pensato. Ma questa conseguenza, formalmente parmenidea, è appunto assurda (ἄτοπον), perché noi realmente pensiamo "cose che non sono", come Scilla e Cariddi, o lo stesso uomo che vola. I paragrafi 81-82, che concludono la complessa dimostrazione del secondo caposaldo, che, come si è visto, è stata tutta giocata non solo sullo smembramento della tesi da dimostrare in sottotesi, ma anche sull'assunzione per assurdo della controtesi di ciascuna delle sottotesi, questi paragrafi riaffermano la difficoltà di operare una sintesi corretta e formalmente vera dei diversi livelli sui quali si muove la nostra esperienza, tutta la nostra esperienza, quella sensibile e quella logica, dal momento che ciascun livello possiede una sua propria evidenza ed una sua propria correttezza, mentre il livello sul quale tutti si unificano, ed in base alla cui correttezza essi si amalgamano, è solo quello del nostro linguaggio. Come infatti, dice Gorgia, (81) ciò che si vede si dice visibile in quanto si vede e ciò che si ode si dice udibile in quanto si ode, ma noi non respingiamo ciò che si vede per il fatto che non si ode, né ciò che si ode per il fatto che non si vede (e infatti ciascuna cosa dev'essere giudicata – κρίνεσθαι – in base alla specificità del suo essere percepita –

ὑπὸ τῆς ἰδίας αἰσθήσεως –), così anche le cose pensate saranno, anche se non si vedono o si odono, perché sono "afferrate" dall'organo di giudizio ad esse proprio (πρὸς τοῦ οἰκείου λαμβάνεται κριτηρίου). E allora, (82) anche se non vedo carri che corrono sul mare, devo credere (πιστεύειν) che carri corrono sul mare. E questo è, appunto, assurdo: dove l'*àtopon*, ancora una volta, non sta a negare la specifica correttezza – la verità, la realtà – all'interno di ciascuno dei piani che vengono coinvolti dal mio discorso, ma appunto la difficoltà di far combaciare queste diverse correttezze nel momento in cui le misuro sul metro corretto di un solo livello, quello appunto del *logos*. E dunque "ciò che è" né viene pensato né viene afferrato (καταλαμβάνεται) attraverso il mio discorso.

La dimostrazione del terzo caposaldo, se anche fosse comprensibile sarebbe incomunicabile ad un altro, istaura un'altra frattura all'interno del compatto sistema parmenideo, quella tra pensare e dire. A differenza delle altre dimostrazioni, essa non viene divisa in sottotesi, secondo quello schema di "argomentazione plurifase a dilemma", per usare una significativa espressione di Lloyd (Lloyd 62-63), bensì presenta in maniera forte un unico nucleo teoretico. L'impossibilità della comunicazione, cioè della trasmissione ad un altro di una esperienza sensibile o anche di un pensiero, viene tutta giocata sulla netta antitesi fra τὸ ἐκτὸς e τὸ ἡμέτερον, fra ciò che sta fuori e ciò che sta in noi, nonostante il fatto che fra i due livelli ci sia un rapporto. Se infatti, dice Gorgia, (83) le "cose che sono" sono visibili e udibili, in genere sensibili (e per "cose che sono" sensibili bisogna intendere quegli enti, quegli oggetti che esistono, "giacciono" fuori di noi: ἅπερ ἐκτὸς ὑπόκειται), ciascuna nella sua specificità, le visibili per mezzo della vista, le udibili per mezzo dell'udito, e così via, allora esse non potranno essere indicate, svelate, espresse (μηνύεσθαι) ad un altro. (84) Ciò con cui infatti indichiamo è il discorso, e il discorso non è le cose che esistono fuori di noi (ὑποκείμενα καὶ ὄντα). E dunque non esprimiamo le "cose che sono", ma solo il discorso, che è altro rispetto agli oggetti. Se infatti vale il principio dell'intraducibilità del visibile nell'udibile, e viceversa, allora deve valere anche il fatto che "ciò che è", in quanto oggetto esterno a noi, non può divenire discorso, che è l'unica cosa realmente nostra (ὁ ἡμέτερος). (85) E non essendo discorso, non potrà essere manifestato ad altri.

Ma la netta antitesi tra il livello del discorso e quello degli enti esterni a noi non esclude, come abbiamo detto, che tra i due livelli vi sia uno stretto rapporto. "Il discorso, infatti, è l'espressione dell'azione che su di noi esercitano i fatti esterni, cioè le cose sensibili"; e, se questo è vero, allora ne deriva che "non è il discorso a dar significato al dato esterno, bensì è proprio il dato esterno che diventa significativo del discorso". Viene qui

posto, com'è chiaro, il problema del referente e del significato, e in una prospettiva certamente complessa, il cui intreccio dialettico troverà solo nelle pagine del *Sofista* platonico un simpatetico *pendant*, e la cui complessità sarà sciolta, ma con la perdita della dialetticità, a partire da Aristotele e dagli stoici.

Nei termini gorgiani, il discorso è ciò che dà significato, ma non può essere il significato di se stesso: questo ci pare chiaramente detto nelle parole di Gorgia, e questo da solo smentisce l'accusa di vuoto retore parolai che il Lentinese si è attirato. Il significato delle parole che usiamo è sempre al di fuori delle parole stesse, sta proprio in quel mondo sensibile, in quel mondo di cose, di fatti (πραγμάτων) fuori di noi, contro il quale noi "urtiamo" (προσπιπτόντων), perché la natura delle cose, come ribadirà nell'*Elena*, non è quale vogliamo noi, bensì quale è coesenziale a ciascuna. L'*Elena*, infatti, come vedremo, ma anche la dottrina dell' *homo mensura* protagorea, costituiscono i correlati teoretici di questa terza parte del *peri tou me ontos*. In altri termini, ciò a cui ci riferiamo con il nostro discorso è sempre una realtà altra da quella del discorso stesso, senza cui il nostro discorso non sarebbe che un vuoto succedersi di parole, senza cui il nostro discorso non avrebbe significato; ma d'altra parte non è la realtà esterna a noi, il referente pur necessario di ogni nostro discorso, a dare significato a ciò che diciamo, bensì, esattamente all'inverso, è il discorso che costruisce il significato della realtà a noi esterna. Quest'intreccio è dialettico, perché esprime appunto la distinzione e insieme la connessione tra due livelli di realtà non omogenei ma strettamente connessi; ed è problematico, perché ciò con cui si stabilisce e si esprime la distinzione è la connessione non può che essere uno solo di questi due livelli.

Come abbiamo accennato, la prospettiva gorgiana non è quella di rivendicare una posizione privilegiata ai *pragmata* rispetto al discorso: non è l'evidenza sensibile dei fatti quella che dà un senso al discorso. La confutazione di Parmenide o di un ragionamento che si basi sulla semplice "assunzione" del presupposto di identità tra essere e pensare, e sulla logica che ne deriva, non viene compiuta in nome di una più stretta e attenta adeguazione del discorso alle cose, bensì in nome di una più sottile coscienza della "specificità" del discorso stesso (cfr. Cassin, 306-308); perché appunto il discorso, anche se non "fa essere" le cose sul piano della loro esistenza naturale, è però ciò che le fa essere sul piano del loro "essere per noi", cioè appunto sul piano del significato che esse hanno per noi. E questo piano non è delle cose, non appartiene loro "per natura", ma è proprio il piano della dimensione umana, delle varie, molteplici, cangianti situazioni in cui l'uomo concretamente si trova: in una parola, è il piano del discorso attraverso cui l'uomo si dà la coscienza del suo agire e patire.

Darsi coscienza è appunto il problema del significato delle cose. Abbiamo detto che in questo testo di Gorgia (ma non solo in questo: si veda appunto anche l'*Elena*) si pone il problema del significato e si sceglie una precisa prospettiva di contro ad altre. Uno studioso americano (Mourelatos 608-630) ha scritto che nel *peri tou me ontos* Gorgia affronta il problema del significato linguistico: la sua analisi ci pare molto suggestiva, anche se noi parleremmo – e proprio tenendo presente anche l'*Elena* – del problema del significato in senso più generale, non solo cioè di "come" un discorso significa le cose, ma anche di "che cosa" un discorso comporta, per chi lo fa e per chi lo ascolta. Mourelatos individua tre concezioni del significato linguistico: 1) una concezione referenziale del significato: secondo questa il significato della parola è il referente della parola. Dall'analisi del testo si evince che non può essere questa la prospettiva gorgiana: se il significato è il referente, ne seguirebbe che il significato della parola "torta" sarebbe commestibile, mentre noi non mangiamo il "significato" della parola torta. 2) Una concezione mentalista o ideazionale del significato: secondo questa il significato della parola ha sempre una specie di stretta associazione con le percezioni. Anche questa non può essere la prospettiva gorgiana; ciò che ne seguirebbe sarebbe infatti l'affermazione che il significato di ogni parola consisterebbe nell'impressione o immagine mentale ad essa sempre associata. 3) Una concezione comportamentista del significato, secondo la quale la domanda corretta da farsi su una parola è "qual è la sua funzione?", "quali effetti ha?". Questa sarebbe la posizione gorgiana, secondo la quale la potenza e la funzione cruciale di logos nell'argomentazione non è quella di rappresentare la realtà, bensì quella di indurre ad un cambiamento di opinione. La suggestione di Mourelatos potrebbe essere accettata, a patto, come avevamo accennato, di intenderla in un senso più ampio: ciò che il discorso significa non è né la cosa in sé, fuori di noi, che, come abbiamo visto, è inconoscibile e incomunicabile, né una nostra precisa immagine mentale, che può avere ma può anche non avere una sua associazione con le nostre percezioni sensibili (l'uomo che vola: immagine mentale non percepibile sensibilmente). Ciò che il discorso significa è invece il nostro atteggiamento di fronte alle cose, perché le cose sono per noi un problema che cerchiamo di affrontare volta per volta, costruendo un piano di significati che sono la nostra non assoluta verità con la quale cerchiamo di dare un senso al nostro essere.

Che Gorgia sia pienamente cosciente di questa dialetticità problematica è dimostrato da quanto segue immediatamente nel testo, dove i due aspetti cui abbiamo accennato (quello della inevitabile distinzione/connessione tra il livello del discorso e il livello della realtà extradiscorsiva, e quello della inevitabile posizione "privilegiata" del discorso) risultano evidenti. (86)

Non è possibile dire, continua infatti Gorgia, che il discorso sia "allo stesso modo" in cui "sono" le cose visibili e udibili, cioè le cose sensibili, in modo tale che, essendo anch'esso un oggetto, possa dar significato alle "cose che sono", come oggetti. Viene qui chiaramente negata, come si vede, l'identità tra i due livelli; non è "appiattendolo" un livello sull'altro che risolviamo il problema della significazione: la sua complessità sta proprio nel fatto che essi sono diversi e connessi allo stesso tempo. Il *logos* dunque non è un *pragma*; ma, ammettendo pure che a sua volta sia un "oggetto", esso non è un oggetto come gli altri, perché altro è l'*organon* con cui si apprende (ληπτόν) il visibile, altro quello con cui si apprende il discorso. Pertanto, il discorso non può esprimere la massima parte degli oggetti, esattamente allo stesso modo in cui questi non possono chiarire (διαδηλοῖ) l'uno la natura dell'altro. E' interessante notare come questa prospettiva, secondo la quale la differenza tra due realtà viene stabilita non in base alla definizione astratta di "che cosa sia" ciascuna realtà in sé, bensì in base al processo dinamico con il quale noi entriamo in contatto con ciascuna di esse, è esattamente la stessa che per Platone. Quando, per esempio, nel *Timeo*, a pagina 51e, si stabilisce la differenza tra intellesione (νοῦς) ed opinione (δόξα), per fare una distinzione netta e in poche parole, si dice che esse sono due generi distinti perché hanno avuto origine diversa ed in maniera differente (χωρὶς γεγόνατον ἀνομοίως), cioè l'una si ingenera (ἐγγίγνεται) in noi attraverso l'insegnamento (διὰ διδαχῆς), l'altra per mezzo della persuasione (ὑπὸ πειθοῦς). Ma si veda anche sopra, sempre nello stesso dialogo, a pagina 27d-28a, dove l'ὄν che è sempre e che non ha nascita si apprende con un atto intellettuale attraverso il discorso (νοήσει μετὰ λόγου), mentre quello che sempre si genera e mai è si apprende per mezzo di una sensazione adiscorsiva (μετ'αἰσθήσεως ἀλόγου).

Queste (87) sono le questioni problematiche poste da Gorgia, conclude Sesto, di fronte alle quali sparisce il criterio della verità (τὸ τῆς ἀληθείας κριτήριον). Naturalmente non è vero: sparisce *un* criterio di verità, mentre se ne intravede un altro, come risulterà chiaramente dall'*Elena* e dal *Palamede*.

2. L'*Encomio di Elena* non si pone allora su di una prospettiva diversa rispetto al *peri tou me ontos*, bensì ne rappresenta il completamento, è la dimostrazione di quella che abbiamo chiamata prima la posizione privilegiata del *logos*, e non solo rispetto alla "realtà" delle cose, ma anche di fronte alla "realtà" del nostro essere stesso, ai nostri piaceri e ai nostri dolori, ai nostri sentimenti tutti. (8) "Il discorso è un grande dominatore, che con un corpo piccolissimo ed invisibilissimo divinissime cose sa compiere: può infatti calmare la paura ed eliminare il dolore e suscitare la

gioia e aumentare la pietà". Il ruolo attivo, dunque, nella dinamica dei nostri sentimenti, spetta al discorso: il sentimento stesso, in sé e per noi, non ha consistenza se non viene "tradotto" nel discorso. Come possa essere così, dice Gorgia, lo spiegherò, e (9) bisogna anche spiegarlo in modo che diventi chiaro all'opinione degli ascoltatori (δεῖ δὲ καὶ δόξῃ δεῖξαι τοῖς ἀκούουσιν), di coloro cioè che ora ascoltano questo stesso discorso che vado facendo. Il discorso "suscita" il sentimento; per esempio, il discorso della poesia, di tutti i tipi di poesia, che altro non sono se non un "discorso con metro" (λόγον ἔχοντα μέτρον): "un brivido di spavento, una pietà che strappa le lacrime, un desiderio di abbandonarsi al dolore prendono chi l'ascolta, e per le fortune e le sfortune di fatti e persone sconosciuti l'anima soffre, per mezzo del discorso (διὰ τῶν λόγων), una sua propria forma di sofferenza (ἰδιόν τι πάθημα)". Tocchiamo qui la polivalenza del discorso, del linguaggio: fatto "naturale", perché appartiene per natura alla specie dell'uomo, esso è al tempo stesso estremamente artificioso, "tecnico": pur non avendo una consistenza fisica paragonabile a quella delle altre cose, esso è tuttavia una realtà non meno vera delle altre, ed anzi potremmo dire più "pesante" delle altre nella vita dell'uomo. Per mezzo del discorso, l'anima soffre una sua propria forma di sofferenza: artificiale, costruita ad arte, come nella poesia, ma come in effetti in ogni discorso che rivolgiamo ad un altro; ma non per questa sua artificiosità essa è meno vera, reale. C'è infatti (10) una specie di "divini incantesimi che, attraverso i discorsi (διὰ λόγων), divengono apportatori di gioia o liberano dal dolore; combinandosi con le immaginazioni dell'anima (δόξῃ τῆς ψυχῆς), la potenza dell'incanto la blandisce e la persuade e la trascina con le sue seduzioni (γοητεία). Si sono trovate due tecniche di seduzione e di magia, che consistono in infermità dell'animo (ψυχῆς ἀμαρτήματα) ed in opinioni ingannevoli (δόξης ἀπατήματα). (11) E quanti, a quanti, su quante cose hanno fatto e fanno discorsi falsi (ψευδῇ λόγον), convincendoli!". Gioia e dolore, dunque, dipendono dal discorso, per meglio dire da come il discorso riesce ad agire sulla forma tutta propria con cui la nostra anima gode o soffre. Il discorso allora è, come dicevamo, ciò che "fa essere" le "cose che sono", perché è ciò che porta alla coscienza dell'uomo il significato delle cose in cui egli è immerso, ed è ciò che lo sottrae al suo "essere cosa" come le altre. Per questo esso è un grande dominatore, proprio perché l'uomo non può vivere senza significati. Ma ci sono due tecniche, come abbiamo visto, del discorso: potremmo dire, in accordo con Protagora e con Prodicco, non una tecnica del discorso vero ed una del discorso falso, bensì una tecnica del discorso buono ed una del cattivo. (14) Esiste infatti un rapporto tutto particolare tra la potenza del discorso e la disposizione dell'anima, che è esattamente lo stesso (αὐτόν) di quello che

sussiste tra la disposizione dei farmaci e la natura dei corpi. "Come infatti alcuni farmaci eliminano dal corpo certi umori, ed altri, altri, ed alcuni fanno cessare la malattia, altri la vita; così anche dei discorsi, alcuni producono dolore, altri gioia, altri paura, altri ispirano coraggio a chi li ode, altri infine con una *cattiva persuasione* (πειθοῖ κακῇ) avvelenano l'anima e la stregano".

Il discorso dunque è come un farmaco, non è né buono né cattivo in sé, né vero né falso. Questa considerazione della "neutralità" della tecnica, e qui in Gorgia del discorso, la tecnica per eccellenza, è del resto, come è noto, una tesi comune alla cultura dei sofisti: per lo stesso Gorgia, si veda la testimonianza platonica, in *Gorgia* 456c-457a, dove si fa l'esempio del pugile che si rivolge contro amici e parenti: colpevole non è chi gli ha insegnato l'arte del pugilato, bensì egli stesso che ne fa un cattivo uso. La bontà del discorso dipende dunque dall'uso che se ne fa, dal momento che, comunque, esso ha sempre un effetto sull'anima, così come il farmaco sul corpo. L'effetto del discorso è sempre la persuasione, ma i più hanno salde nell'anima non le loro verità, ma solo le loro opinioni: (11) offrono come consigliera (σύμβουλον) all'anima l'opinione, quell'opinione che per essere fallace ed incerta (σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος) li rende fallaci ed incerti, proprio perché non hanno ricordo delle cose passate, né coscienza delle presenti, né previdenza delle future. E' facile allora dominare questi animi con il discorso, così come con la violenza fisica si dominano i corpi: (12) la persuasione, pur non avendo l'aspetto della necessità, ne ha tuttavia la potenza. "Infatti un discorso che abbia persuaso un'anima la costringe a credere nei detti e a consentire nei fatti". Bisogna allora volgere al bene, cioè, come aveva detto Protagora, al meglio, quest'enorme capacità del discorso. Se è vero che è esso a dare significato a ciò che l'uomo è e fa, è necessario allora che gli uomini imparino ad usarlo, ad affinarlo, ad arricchirlo: in una parola, è necessario che gli uomini si appropriino nella maniera più completa possibile della loro cultura, che è appunto il proprio essere. E' quanto Gorgia sottolinea al paragrafo 13; e qui non vediamo alcuna differenza, o peggio alcuna opposizione, tra la sua prospettiva e quella di un Protagora. "E poiché la persuasione unita al discorso (ὅτι δ'ἡ πειθὼ προσιοῦσα τῷ λόγῳ) plasma l'anima come vuole, bisogna apprendere (χρὴ μαθεῖν) in primo luogo le dottrine dei naturalisti, i quali, contrapponendo opinione a opinione, eliminandone una, avanzandone un'altra, rendono chiare quelle incredibili col mostrarle agli occhi dell'opinione; in secondo luogo, i discorsi stringenti dei dibattiti pubblici, nei quali un solo discorso diletta e convince la folla, non perché possieda la verità, ma perché scritto con tecnica; in terzo luogo, le dispute dei discorsi dei filosofi, nelle quali si dimostra come la rapidità dell'intel-

ligenza (γνώμης τάχος) rende mutabili le convinzioni dell'opinione". Ci pare che qui Gorgia sottolinei contemporaneamente 1) il fatto che l'universo del discorso è l'universo proprio dell'uomo, al quale non è possibile sfuggire: il discorso plasma l'anima perché persuade, e persuade perché fa leva su delle nostre mancanze, su dei nostri bisogni, su delle opinioni radicate nel nostro passato, nel nostro presente, nelle aspettative che ci costruiamo per il nostro futuro; e non è possibile sfuggire a questo effetto, che siamo gli attori o gli ascoltatori di un discorso, perché esso è appunto la dimensione più propriamente nostra: ciò che è veramente nostro, come aveva detto nel *perì tou meontos*. E 2) il fatto che bisogna impadronirsi delle tecniche del discorso, non perché così possiamo giungere ad una verità valida per tutti e per sempre, ma perché così possiamo arricchire il nostro universo, potenziando la nostra conoscenza, la nostra cultura, in un parola il nostro essere trasparenti a noi stessi, la nostra capacità di darci le ragioni del nostro essere.

Qui ovviamente non stiamo facendo un esame dell'*Elena*; vogliamo vedere soltanto come quest'opera non costruisce una prospettiva differente rispetto a quella del *perì tou meontos*: al contrario, la definisce meglio e la completa. E' chiaro che non siamo con quegli studiosi che vedono in Gorgia la sottolineatura di un aspetto "magico" della parola, in una sorta di esibizione della potenza del logos, per cui l'arte del dire sarebbe riportata alla pratica rituale della parola magica, che collocherebbe il retore tra il sacerdote e il medico (Lanza 24-48). In questa prospettiva, il parlare del retore, che esprime il suo dominio delle parole, pretende di essere il suo dominio sulle cose: medico dell'anima, egli vuole non spiegare ma occultare, non convincere ma ingannare. Questa ci pare in effetti proprio la prospeiva gorgiana così come, per fini tutti suoi, ce la presenta Platone. Al contrario, in Gorgia vediamo, da un lato, il filosofo che s'interroga sulle condizioni del parlare stesso: come abbiamo visto, colui che mostra come anche nel parlare assertorio e definitorio di tipo parmenideo (ma in effetti in ogni tipo di discorso) siano presenti le complessità e le difficoltà che sorgono inevitabilmente quando tentiamo di dare un assetto logico all'esperienza sensibile; dall'altro lato, colui che s'interroga sui meccanismi della persuasione, anch'essa fenomeno non semplice, che si costruisce con uno strano mescolamento di logicità e di irrazionalità, di corettezza dimostrativa e di paure, gioie, dolori, pietà, in una parola di quella forma di "pateticità" propria solo dell'anima, con cui essa colora, e non può non farlo, non solo il suo sentire, ma anche il suo pensare.

Anzi, è proprio il tentativo di giungere alla massima consapevolezza di ciò che mette in moto il nostro agire, e quindi i discorsi che facciamo per giustificarlo a noi stessi e agli altri, per convincere noi stessi e gli altri, che

porta Gorgia, qui nell'*Elena*, a considerare l'importanza di ciò che "sta dietro" la parola, dietro i nostri discorsi. (15) "Le cose che vediamo, infatti, hanno una natura che non è quella che noi vogliamo, ma quella che ciascuna ha avuto come sua propria; e per mezzo della vista (διὰ τῆς ὀψέως) l'anima viene plasmata (τυπOUTAI) anche nei suoi atteggiamenti. (16) Infatti se l'occhio scorge nemici armarsi contro nemici in nemiche armature di bronzo e di ferro, subito si turba, e turba l'anima, sicché spesso si fugge atterriti come se il pericolo fosse imminente. Perché la consuetudine della legge (συνῆθεια τοῦ νόμου), per quanto salda, viene scossa dalla paura prodotta dalla vista, facendo dimenticare e il bello che risulta dalla legge, e il buono che nasce dalla vittoria. (17) E non raramente alcuni, alla vista di cose paurose, smarriscono in un attimo (ἐν τῷ παρόντι χρόνῳ) la ragione (φρόνημα) che pure posseggono (παρόντος): tanto la paura scaccia e soffoca l'intelligenza (νόημα)". Al di là della parola, dunque, al di là del discorso, c'è un essere delle cose e di noi stessi la cui verità può sfuggire alla nostra intelligenza ed al discorso che con l'intelligenza costruiamo sulle cose e su noi stessi. In questo caso il metro per comprendere e per comprenderci non è più la parola, il discorso, ma l'occhio: con esso misuriamo e ci misuriamo in maniera più profonda e più vera, cogliamo realmente ciò che siamo e il rapporto che abbiamo con le cose al di là delle nostre stesse parole; fuggiremo, per esempio, nonostante i nostri discorsi sul bello e sul buono. L'occhio dunque, con gli atteggiamenti che esso determina in noi, al di là e più del discorso, esprime la nostra maniera fondamentale di rapportarci alle cose ed alle persone, è lo strumento essenziale per misurare l'autenticità del nostro essere. L'occhio ha questa possibilità, che era negata anche a logos: la possibilità di rivelare immediatamente, in un solo animo, se la capacità di ragionare che l'uomo si vanta nei suoi discorsi di possedere è realmente una caratteristica connaturata alla sua mente, alla sua anima, un lato reale del suo essere autentico, o se è una maschera che indossa soltanto per adempiere ai mille riti che il *nomos* gli impone. Il "ciò che siamo", che il discorso può nascondere ed anche mistificare, l'occhio lo rivela nella sua verità in un solo animo.

I riferimenti nel testo sono a:

- B. CASSIN, *Gorgias critique de Parménide*, in *Gorgia e la sofistica*, pp. 199-310. *Gorgia e la sofistica. Atti del Convegno internazionale* (Bentini-Catania 12-15 dic. 1983), a cura di S. Montoneri e F. Romano, in "Siculorum gymnasium" XXXVIII (1985).

- G.E.R. LLOYD, *Magia ragione esperienza. Nascita e forma della scienza greca*, tr. it., Torino, 1982.
- A.P.D. MOURELATOS, *Gorgias on the function of language*, in *Gorgia e la sofistica*, pp. 607-638.
- E. RIONDATO, *La "pragmateia" di Gorgia secondo Aristotele (El. soph. 103b36-38)*, in *Gorgia e la sofistica*, pp. 81-95.

ABSTRACT

THE AMBIGUOUS REALITY OF SPEECH IN GORGIAS' 'PERI TOU ME ONTOS'

The aim of this paper is to show the philosophical relevance of Gorgias' critique of Parmenides on language and reality.

He not only manages to argue for a complete separation of discourse from being, but also proves that one cannot be thought without the other. His message on the *Peri tou meontos* should be read on par with the *Helen*, thus advancing beyond a mere eristical display of virtuosity at the expense of Parmenides' thesis.

In the *Sophist* Plato showed how well he had understood the philosophical acumen of his reasoning despite the fact that his critique of Gorgias missed one or two of his most interesting points.

RESUMO

A AMBÍGUA REALIDADE DO DISCURSO NO *PERI TOU ME ONTOS* DE GORGIAS

A finalidade deste texto é mostrar a relevância filosófica da crítica de Górgias a Parmênides sobre as relações entre a linguagem e a realidade.

Este consegue argumentar não apenas no sentido da completa separação do discurso e do ser, mas também que um não pode ser pensado sem o outro. A mensagem do *Peri tou meontos* deve ser lida a par de *Helena*, indo assim além de uma mera exibição de virtuosismo erístico feita à custa da tese de Parmênides.

No *Sofista*, Platão mostrou bem ter compreendido a pertinência filosófica deste raciocínio, apesar de a sua crítica de Górgias ter passado ao lado de alguns dos pontos mais importantes da argumentação do sofista.

O BINÓMIO VONTADE-SER EM *DE LIBERO ARBITRIO* DE SANTO AGOSTINHO

Paula Oliveira e Silva

Para compreender o percurso agostiniano que permite abarcar o alcance da noção de vontade no contexto de *De Libero Arbitrio* é necessário penetrar na complexidade da noção de sabedoria.

A análise desta noção é levada a cabo no diálogo *De Libero Arbitrio* com base na distinção entre um domínio *próprio* de realidades e um domínio *comum*, que se mostrou operativa desde o início do Livro II para a compreensão da actividade cognitiva¹.

Sendo propriedade das noções comuns a universalidade e a imutabilidade², se se consegue mostrar que a sabedoria é uma noção comum, então podem predicar-se esses mesmos atributos dos elementos que entram na definição.

A noção de sabedoria surge no diálogo baseada num argumento de autoridade, em íntima conexão com a noção de número³. Porém, enquanto a universalidade da noção de número parece incontestável, a decisão sobre o carácter comum da noção sabedoria levanta algumas dificuldades.

1 Cf. *LA*, II, 3,8.

2 *LA*, II, 7,19: "Proprium ergo et quasi privatum intelligendum est quod unus quisque nostrum sibi est et quod in se solus sentit quod ad suam naturam proprie pertinet; commune autem et quasi publicum, quod ad omnibus sentientibus nulla sui corruptione atque commutatione sentitur."

3 Cf. *LA*, II, 8, 24.

Antes de mais, a ideia de sabedoria parece pertencer ao domínio do opinável, já que cada homem que se aplica ao estudo de uma determinada arte tem para si que tal arte é a forma acabada do saber. Mas esta dificuldade nasce de se estabelecer uma identidade entre a sabedoria e uma forma particular de saber ou arte. Se assim é, deslocar-se-ia imediatamente a noção de sabedoria do domínio do comum para o particular⁴.

O princípio de comunidade que preside as diferentes concepções de saber é o facto de todos os que o procuram se dirigirem à posse do bem ou, o que é o mesmo, o facto de todos perseguirem a felicidade⁵. É, portanto, determinado em termos teleológicos: trata-se de investigar acerca do fim que se propõem os que se dizem ou querem ser sábios. Como à posse do bem se segue a felicidade, ao limite o que buscam os que querem ser sábios é precisamente a beatitude.

Aquilo que se procura como conteúdo intencional do saber é tido necessariamente como um bem. Aquilo que se rejeita, é tido como um mal. E como estes dois movimentos da alma – *appetere/fugere* – são contraditórios, não podem coexistir simultaneamente no mesmo sujeito e em relação ao mesmo objecto.

Mas se a opção por um ou outro bem como objecto do desejo decorre de que se considera esse bem como *melhor do que* os outros bens conhecidos, então a felicidade ou a sabedoria vem a ser a posse daquele bem que é conhecido como *o melhor*. Seja qual for o objecto a cuja posse os que se dizem sábios consagram as suas energias, fazem-no porque o têm como algo *de máximo valor*. Se o que se procura com a sabedoria é a felicidade, então ninguém é feliz sem a posse daquele bem que identifica com o valor máximo e que, portanto, reconhece como supremo⁶.

De acordo com a definição agostiniana de sabedoria⁷, poder-se-ia demonstrar o seu carácter comum com base quer na noção de Sumo Bem, quer na noção de Verdade, já que ambas ocorrem na definição. Mas uma vez que não há acordo entre os que se julgam sábios quanto ao conteúdo da noção de bem, não faz sentido apoiar-se neste conceito para obter universalidade. Daí que a argumentação acerca do carácter comum da

4 Cf. LA, II, 9, 25.

5 LA, II, 9, 26: "Nam illi omnes quos commemorasti diversa sectantes, bonum appetunt et malum fugiunt". A diversidade das vias advém das diversas formas de conceber o bem. Em todo o caso, em qualquer acção humana, a característica universal inere na direcção da vontade a algo conhecido *sub ratione boni*. E se, como afirma o autor, à posse do bem se segue a felicidade, o desejo de felicidade é universal e móbil de toda actividade humana.

6 Cf. LA, II, 9, 26.

7 LA, II, 9, 26: "Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem in qua cernitur et tenetur summum bonum?"

noção de sabedoria decorra com base na noção de Verdade. Deste modo se deixa entrever como a diversidade de opiniões acerca do conteúdo representativo da noção de bem não anula a universalidade e a unicidade da Verdade. Realmente, S^{to}. Agostinho vem a concluir que o Bem mais universal e Comum é a própria Verdade, na medida em que é condição de inteligibilidade de todos os bens.

Contudo, a demonstração da universalidade desta proposição – o desejo universal de felicidade e a sua identificação com a posse do Bem – é problemática, ao pretender conferir universalidade a um proposição de carácter desiderativo, a um juízo de carácter teleológico que, dada a condição temporal da actividade humana, se projecta sobre uma situação futura – a posse de um bem –, a qual depende de uma função da *mens* – a vontade –, que é absolutamente própria de cada um⁸. Na verdade, sob que condições se pode atribuir universalidade a uma proposição com estas características? A análise agostiniana baseia-se, uma vez mais, na distinção entre os elementos próprios e comuns que surgem no acto de julgar e decorre, fundamentalmente, em dois momentos. O primeiro obtém, para a noção de sabedoria, a condição de *notio* impressa, mostrando o seu carácter inteiramente independente da experiência empírica e postulando, assim, a necessidade da iluminação como explicação causal da presença desta noção na *mens*. O segundo obtém para a Verdade o carácter de noção suprema e, demonstrada a necessidade da sua existência como condição do exercício da racionalidade, identifica-a com a noção de Deus⁹. Deste modo, da análise agostiniana da noção de sabedoria fica disponível o seguinte conjunto da afirmações:

1. A presença da Verdade no interior do desejo, entendido como a direcção intencional da vontade ao Bem.

2. A existência irrecusável da própria Verdade como condição de possibilidade do pensar e do agir humanos.

3. A identidade entre as *notiones impressae* de sabedoria e de número, que permite afirmar o alcance pleno e absoluto da Verdade, não só enquanto referencial da universalidade e necessidade dos juízos mas também enquanto razão de ser e garantia da inteligibilidade de tudo o que existe¹⁰.

Assim sendo, a Verdade surge no interior da *mens* agostiniana como incomensurável: a sua união indissolúvel com a *mens* torna-se explícita

⁸ Cf. LA, I, 12, 26.

⁹ LA, II, 14, 38: "Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te essem confessorum, si adhuc nihil esset superius [...]. Si enim est aliquid exelentius, ille potius Deus est; si autem non est, iam ipsa veritas Deus est."

¹⁰ Cf. LA, II, 17, 45.

pela contemplação das *notiones impressae*. Mas, tratando-se de um relação real, pela condição mutável da *mens* é necessário afirmar a irreciprocidade dos dois termos da relação: o modo de ser da Verdade é essencialmente diverso da natureza mutável da *mens*. Esta situação coloca-nos ante um paradoxo, revelador da natureza essencialmente inquietada do homem agostiniano. A Verdade revela-se à *mens* como algo não comensurável com a sua natureza. Simultaneamente ao ser condição de possibilidade do ser e do pensar, a Verdade apresenta-se como o bem próprio da *mens*, o único que pode realizar a sua natureza¹¹. Deste modo, a antropologia agostiniana confronta-nos com uma natureza humana direccionada à posse de um Bem que, por definição, não se pode possuir em plenitude. Cabe, portanto, afirmar que a noção de sabedoria não se encontra realizada em nenhum sujeito.

Todos os homens querem ser sábios. Contudo, de facto não há homens sábios: há homens que buscam a sabedoria pela realização de actos em direcção à posse de bens. Este facto garante, por si só, o carácter puramente inteligível dos juízos de valor decorrente da sua dimensão projectiva, da sua orientação a um fim nunca totalmente realizado, da direcção intrínseca a um bem que não pode, em si mesmo, possuir-se actualmente.

Sendo a Verdade inerente à actividade da razão, é fácil deduzir que a sabedoria agostiniana é acessível a todos os que raciocinam. A sabedoria é, enquanto noção impressa, necessária, já que ninguém raciocina sem a Verdade, independentemente de que, no interior de si próprio, reconheça, ou não, este facto. O ideal do sábio não se realiza quando alguém sabe muitas coisas, não corresponde a uma acumulação infinita de saberes. Trata-se, simplesmente, de captar a Verdade e de possuir o Sumo Bem o que, ao limite, são uma e a mesma actividade. É sábio aquele que escolhe, no universo dos bens contemplados, o melhor¹². A dedução da existência da Verdade mostra como a Verdade e o Melhor se identificam. Deste modo, o sábio é aquele que *decide*, no interior da *mens*, pela posse da Verdade como Bem supremo¹³.

11 A Verdade, enquanto Sumo Bem, é princípio de inteligibilidade de tudo o que é e condição do exercício da racionalidade, condição última do ser e do pensar: "Haec enim veritas ostendit omnia bona quae veri sunt, quae sibi suo caput intelligentes homines vel singula vel plura eligunt quibus fruuntur." (LA, II, 13, 36). A dedução desta dependência discerne-se na análise da *notio impressa* de número e vem dada pela consideração da contingência dos seres (Cf. LA, II, 17, 45).

12 Cf. LA, II, 13, 36.

13 Pela sua própria natureza, a Verdade não se submete às categorias de espaço e tempo. Por isso é o único bem que, estando disponível a todos, pode simultaneamente ser possuído por cada um de modo estável e permanente: "De toto mundo ad se conversis qui diligunt eam omnibus proxima est, omnibus sempiterna, nullo loco est, numquam deest, foris admonet, intus docet cernentes se commutat omnes in

Se a inteligência, como função da *mens*, está feita para abarcar o Todo – é esse o ideal de sabedoria e o fim da actividade filosófica: abarcar a Verdade na qual se contempla a totalidade dos bens, contemplar o princípio de todas as coisas –, não será certamente em extensão mas em intensidade que o poderá fazer, uma vez que a natureza da *mens* não se submete à categoria espacial, que unicamente afecta os seres corpóreos. É por isso que a Verdade se possui com segurança, sem que essa imutabilidade suponha, para a *mens*, qualquer forma de quietismo, ou de inactividade¹⁴.

Esta descoberta da Verdade no interior da *mens* dá conta da estabilidade do Ser ao nível da *intelligentia*, enquanto função da *mens*. A consideração da Verdade como o Bem que necessariamente se deseja dá conta da estabilidade do Ser enquanto conteúdo intencional da vontade, como fica patente na análise agostiniana da situação-limite em que consiste o suicídio. Esta dupla relação à Verdade/Bem, contida na *mens*, manifesta a condição relacional da sua natureza, sem a qual o ser humano não subsistiria.

Vontade e ser

S^{to}. Agostinho considera irrecusável a experiência da vontade, na sua dimensão subjectiva¹⁵. É também irrecusável o alcance universal do seu conteúdo intencional, cuja inteligibilidade se obtém na noção de sabedoria pela análise do desejo universal de felicidade.

Porém, esta experiência dual da vontade, simultaneamente íntima e universal, apenas regista a sua dimensão intencional. A vontade é *de alguma coisa*, define-se como tendência à posse do ser que reside nas coisas como condição da sua bondade e estabilidade relativas¹⁶. Por isso, ao limite, é tendência à posse daquele bem que, na sua relatividade, as coisas possuem em absoluto: ser. Neste sentido, não cabe dúvida acerca da

melius, a nullus in deterius commutatur, nullus de illa iudicat, nullus sine illa iudicat bene." (LA, II, 14, 38).

14 LA, II, 14, 37: "[...] Veritatem atque sapientiam nemo amittit invitus." A Verdade é *naturalmente* o conteúdo intencional da vontade, o que significa afirmar que a vontade tende necessariamente à Verdade. Possui-se com segurança porque, na sua imutabilidade, é o único bem que não pode ser arrebatado violentamente: é o Bem que *sempre* se possui e cuja posse não pode ser afectada por nenhum ser diferente da vontade onde se contém. Por isso mesmo só a Verdade é libertadora (enquanto aderir à Verdade supõe desligar-se de todos os condicionamentos espácio-temporais) e a sua perda depende apenas do livre arbítrio da vontade.

15 LA, III, 1,3: "[...] Non enim quidquam tam firme atque intime sentio, quam me habere voluntatem, eaque me moveri ad aliquid fruendum."

16 Cf. LA, II, 17, 45; III, 7, 21. VR, 18, 35; 36, 67.

bondade desta função da mens¹⁷. A este nível, a intencionalidade da vontade pode definir-se como o desejo universal de viver recta e honestamente e de chegar à sabedoria suprema¹⁸. Assim se define a própria essência do ser humano, o que caracteriza o seu modo específico na ordem dos seres: *esse velle*, em identidade.

Afirmar a direcção necessária da vontade a ser é tanto como dizer que a existência de cada ser humano se caracteriza pela posse de uma função que *quer mais ser*. O mesmo é dizer que a essência do ser humano comporta uma carência ontológica ou, se se quer, uma tendência a intensificar a sua própria existência, a aumentar a sua densidade ontológica, intensificando o seu modo específico de ser. Com efeito, o facto de existir como detentor de uma vontade livre não depende de cada homem¹⁹. Por isso não cabe discutir se quero ou não quero ser e que o meu modo de ser seja portador de uma estrutura dinâmica determinada a ser cada vez mais.

Neste contexto, o que verdadeiramente importa considerar é a afirmação agostiniana da grandeza e da maravilha que é a própria existência – *quam magnum bonum sit ipsum esse*. Em *De Libero Arbitrio*, a demonstração mais radical desta definição do ser humano como intencionalmente direccionado ao ser é feita por via negativa, na análise da natureza do acto suicida, enquanto situação-limite do aparente desejo de aniquilação. Trata-se de uma espécie de argumentação por redução ao absurdo, na qual fica claro que aquilo que procura quem se quer suicidar – independentemente de que o assuma ou não – é o repouso do seu ser como vontade, a paz, a tranquilidade da potencia volitiva. Mas a tranquilidade só se obtém na ordem, quando o ser humano realiza a sua natureza específica, isto é, quando possui, efectivamente, o Sumo Bem. No caso do ser humano essa ordem assume a natureza de um mandato e tem uma única expressão, ainda que comporte uma dupla dimensão – *Ser*, e *ser mais* ou *menos*, isto é, *poder*²⁰.

De facto, uma vontade sem impulso natural, uma vontade indiferente, é uma vontade sem rumo, à deriva²¹. Ora isso não sucede com esta noção

17 Cf. LA, II, 19, 52-53.

18 Cf. LA, I, 12, 25.

19 Cf. LA, II, 17, 45.

20 A distinção agostiniana entre duas dimensões de uma mesma função – *voluntas* e *liberum arbitrium* – introduz uma aparente contradição no interior da *mens*: como pode a vontade escolher um bem a que tende *ex natura*? Esta mesma perplexidade é recolhida por Tomás de Aquino. A solução agostiniana permite ao Doutor Angélico operar uma analítica da vontade onde claramente se distingue um querer natural (*voluntas ut natura*) e um querer electivo (*voluntas ut ratio*). Contudo, o próprio Aquinate não consegue superar o paradoxo: "*voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam*" (*De Pot.*, q.10, a.2, ad 5).

21 A total indeterminação da vontade humana é o projecto da sua divinização, que

agostiniana, precisamente porque o rumo da vontade é o ser e, inversamente, o rumo do ser depende da vontade, razão pela qual esta noção tem alcance ontológico: atinge o ser no seu âmago e é responsável pela sua realização.

O suicídio é a expressão negativa mais radical do desejo absoluto de posse desse único bem que pode por termo à situação inquietante de um ser que, na sua contingência, é depositário de uma vocação de eternidade²². Com efeito, que procura aquele que se quer suicidar? Ante o desconforto de uma vontade dispersa *ad infinitum*, pela posse de uma multiplicidade de bens – ante o desgarramento interior que produz a tentativa de procurar a unidade da *mens* na condição múltipla e mutável dos bens²³ –, é, ainda e sempre, a eternidade, o Ser imutável, aquilo que se busca como bem que se deseja possuir *para sempre*. O que se intenta, de facto, na acção suicida, é a imortalidade, a eternidade: a morte, o abandono, de tudo o que é instabilidade, fonte de infelicidade, sofrimento. Ou seja, o que se procura no acto suicida é *não ser infeliz*. Portanto, uma vez mais, o que se afirma é a universalidade do desejo de felicidade, que se sacia quando se possui o bem imutável. O desejo de morte, aparentemente presente no acto suicida é, afinal, o desejo de vida eterna²⁴.

Com efeito, ao ser cuja densidade ontológica é plena e própria atribui-se a eternidade. O desejo de aniquilação, ainda que metafisicamente inviável, mais não é do que a manifestação de que, inerente ao dom da

decorre de considerar a vontade como onipotente mas em sentido negativo, isto é, como absoluta e total possibilidade de escolha. Mas isso equivale a considerar o nada como conteúdo intencional da vontade e supõe conferir consistência ontológica a esta última noção, o que é contraditório. Esta concepção de vontade, a sua redução à vontade de poder, pela anulação do fim intrínseco transcendente, equivalente à morte de Deus, não tem cabimento no universo agostiniano. A aniquilação da intencionalidade imanente à vontade equivale, para S^{to}. Agostinho, à aniquilação do homem. Uma vontade de nada é um nada de vontade e, no contexto da argumentação agostiniana, a negação da vontade é a negação do ser humano.

22 Cf. *De Gen. ad litt.*, I, 5, 10; VR, 46, 88.

23 Cf. LA, III, 7, 13. Esta situação equivale a dirigir a vontade para a posse daquelas coisas cujo começar a ser é idêntico ao caminhar para o não ser, isto é, a posse das realidades mutáveis e temporais, como são todos os bens, excepto o próprio Deus e as noções impressas, as *regula et lumina virtutum*. A mesma afirmação fará S. Tomás de Aquino: "Quia necesse est quod homo in aliquo uno constituat ultimum finem suae voluntatis." (*De Malo*, q.7, a.1., c.).

24 Cf. LA, III, 6, 18. Num universo onde tudo é expressão de ser e em que o ser se manifesta sob diferentes modos de relação, não há lugar para uma expressão substancial do nada, de tal modo que possa este ser conteúdo intencional da vontade. O aparente desejo de aniquilação, enquanto desejo de quietude, de permanência, de eternidade, mais não faz do que confirmar a relação conatural que se estabelece, no interior da *mens*, entre a sua própria indigência e a superabundância própria da natureza de Deus, que é causa da sua existência.

existência, está o desejo de Deus, como expressão mais plena da realização da natureza humana²⁵.

Na análise do suicídio torna-se, portanto, patente e incontestável a direcção intencional da vontade humana a ser, antes de mais como uma necessidade lógica: o nada não pode, por definição, ser objecto intencional do desejo²⁶. E, mais radicalmente, no plano ontológico, ratifica-se a essência do ser humano como vontade, inerente à especificidade da sua estrutura relacional, já que a intencionalidade constitutiva da vontade humana não é resultado de uma eleição de cada homem, mas expressão e marca de uma vontade específica do absoluto: um *querer* específico de Deus, que *faz ser* o homem como *liberum arbitrium*²⁷.

Nesta última afirmação é possível captar o alcance ontológico mais radical da vontade: toda a manifestação de ser, precisamente pela sua contingência, é expressão de uma vontade. Ao limite, todo o ser é resultado de um acto de querer. É, portanto, possível identificar os actos de ser e querer²⁸.

Desta gratuidade pode o ser humano tornar-se particularmente consciente, até compreender que o seu modo específico de ser – expressão privilegiada do dom, por coincidir com a essência do ser como vontade – é simultaneamente uma tarefa, que leva consigo um compromisso com essa mesma Vontade Absoluta de Ser, de cuja iniciativa depende a existência individual de cada ser humano. A realização do próprio ser como com-

25 LA, III, 8, 22: "Quod autem quietum est, non est nihil; imo etiam magis est quam id quod inquietum est. Inquietum enim variat affectiones, ut alteram perimat; quis autem habet constantiam, in qua maxime intelligitur quod dicitur, est. Omnis itaque ille appetitus in voluntate mortis, non ut qui moritur non sit, sed ut requiescat intenditur. Ita cum errore credat non se futurum, natura tamen quietus esse, hoc est magis esse desiderat."

26 LA, III, 8, 22. O nada não pode ser objecto intencional da vontade, a não ser que alguém o considere como melhor do que o ser. Nesse caso, a noção de nada ocupa, na mente do que pensa poder elegê-la como objecto e conteúdo da sua vontade, o lugar do que sempre é. Na verdade, sempre o que se quer é o ser e, no contexto da argumentação agostiniana, é evidente que se equivoca aquele que identifica o nada com o valor máximo: *quod autem non est melius esse non potest*.

27 A integração dos futuros contingentes na ordem universal – a coexistência harmónica da vontade divina e humana – é discutida por S^o. Agostinho em LA III. A natureza arbitrária da vontade é consequência de um querer específico de Deus. Portanto, ainda que, nas suas decisões, escape, de algum modo, à onipotência divina, não escapa à sua *vontade de ser*, criadora. Por outra parte, enquanto na vontade criadora de Deus está necessariamente contido o universo dos possíveis, nela integra-se também cada decisão livre de cada homem. Se assim é, pode compreender-se como o livre arbítrio se integra no horizonte da providência.

28 Cf. VR, 11, 12; LA, III, 16, 45: "Deus autem nulli debet aliquid, quia omnia gratuito praestat. Et si quisquam dicet ab illo aliquid deberi meritis suis, certe ut esset, non debebatur. Non enim erat cui deberetur."

promisso, a resposta à gratuidade da existência humana como vontade, é manifestação de gratidão, não como mera afecção subjectiva da alma, não como desejo ineficaz de correspondência, mas enquanto realização operativa da tendência do ser humano a possuir aquilo que naturalmente quer: o melhor, isto é, Deus²⁹.

O alcance do livre arbítrio

Ao analisar a intencionalidade da vontade como expressão do modo específico de relação em que consiste o ser humano, somos conduzidos à consideração da existência de uma dimensão potencial no interior da função volitiva. Porque o ser natural do homem é um ser voluntário, é necessário encontrar, na determinação a ser, o espaço da vontade própria e conciliar ambas dimensões no interior da *mens* humana. Nesta medida importa compreender como S^{to}. Agostinho pode articular numa mesma função a necessária tendência a ser *a simultaneo* com a *voluntas libera*³⁰.

O filósofo de Hipona justifica a existência do livre arbítrio da vontade como a única possibilidade de se ser melhor, como a única faculdade que permite um acréscimo de ser, em intensidade, no universo criado³¹. No contexto formal da argumentação de *De Libero Arbitrio* II, o filósofo não pode deixar de afirmar a bondade intrínseca da vontade. A vontade *é algo*, é uma potência da alma. Portanto, enquanto expressão de ser, é um bem. Porém, a reiterada hesitação do seu interlocutor acerca da afirmação da bondade da vontade não deixa de ser pertinente. Se a origem do mal é uma relação defeituosa de amor³², e o amor é o *acto próprio* da vontade, então a origem do mal é a vontade do homem, não tanto na sua dimensão intencional – já que essa se identifica com o ser – mas precisamente naquilo que a torna própria: *voluntas libera*³³. Com efeito, a vontade de ser é sempre expressão magnífica da gratuidade do acto criador, manifestação da presença de Deus no mais íntimo do ser humano, precisamente naquela dimensão que mais define a própria divindade, pelo menos na sua relação com as criaturas: *querer que elas sejam* ou, simplesmente, *querer o ser* para elas. Mas o reverso da medalha também é verdadeiro, pela condição irrecíproca da relação que constitui os seres criados: a vontade humana é

29 LA, III, 6, 18: "Age igitur gratias ex eo quod es volens [...]. Volens enim es, et miser invitus es. Quod ingratus es in eo quod esse vis, iure cogeris esse quod non vis."

30 Cf. LA, I, 11, 22; II, 2, 4; 11, 3, 7; II, 18, 48/9.

31 VR, 14, 27: "Tales enim servos suos meliores esse Deus iudicavit, si ei servient liberaliter: quo nullo modo fieri posset, si non voluntate, sed necessitate servient."

32 LA, I, 4, 10: "[...] earum rerum amorem, quas potes quisque invitus amittere."

33 LA, III, 1, 3: "[...] Quapropter cui tribuendum est, si quid per illam male facio, nisi mihi?"

contingente e todo o defeito, toda a desordem, reside no *poder* da nossa vontade, manifestação de contingência, marca da dimensão *ex nihilo* que é o outro termo da relação de criação³⁴.

O livre arbítrio inscreve, no centro do próprio homem, a inquietação entre uma tendência a ser cada vez mais, uma inclinação activa e impulsiva – uma ordem, um mandato, um dever – e uma dimensão potencial, facultativa, que supõe um espaço de indeterminação, de liberdade, entendida em sentido fraco, como disposição.

Retomando a distinção entre o próprio e o comum, que se mostrou fecunda para elucidar a noção de sabedoria, dir-se-ia que a intencionalidade da vontade manifesta o domínio comum, enquanto a sua dimensão de disponibilidade é remetida ao domínio próprio, àquele espaço que determina o raio de acção do qual cada ser humano é inteiramente dono e senhor. É nesse domínio, nessa dimensão de disposição, que o dom da vontade se pode assumir como tarefa. É nessa encruzilhada, nesse equilíbrio entre a dimensão intencional e a potencial – entre o ser humano como vontade de ser (intencionalidade), e como faculdade de assumir o seu próprio ser voluntário (livre arbítrio) – que cada homem decide e constrói a sua própria existência, forja o seu mundo sabendo que arrasta sempre, em cada um dos seus actos, de algum modo, o universo inteiro.

É ao considerar o livre arbítrio da vontade que se torna possível compreender mais claramente como se realiza a tensão entre o que se é e o Sumo Bem que se contempla sob razão de Verdade na noção impressa de sabedoria e como essa mesma tensão configura, progressivamente, o ser de cada homem. De certo modo, o ser humano está por fazer e, em grande parte, aquilo que efectivamente cada um é depende de si próprio. Apesar da tendência necessária da vontade ao ser, marca de eternidade, a construção, no tempo, do que cada um é realiza-se *somente se cada homem quer*: é inteiramente livre, arbitrária, o que significa afirmar que a realização cabal do ser de cada homem é do domínio da possibilidade.

Se assim é, a maior ou menor expansão do ser está, até certo ponto, dependente do eixo sobre o qual gira o movimento da vontade humana. Depende de um equilíbrio instável entre as dimensões tendencial e potencial da vontade³⁵. Por sua vez a vontade, quando assume na sua dimensão

34 Cf. VR, 11,22; NB, 26. Considerar a criação como resultado da acção de uma vontade onipotente de ser que incide sobre *nada* supõe a possibilidade de considerar a hierarquia dos seres, no sentido descendente, *como* uma *inclinatio ad nihilum*: os graus mais ínfimos de ser estão necessariamente mais próximos do nada.

35 Cf. LA, III, 1, 3. Cf. LA, I, 13, 27; II, 10, 29. A metáfora do gonzo é sugerida pelo próprio S^{to}. Agostinho e recorda necessariamente a função das virtudes cardeais – prudência, justiça, fortaleza, temperança – às quais se refere inúmeras vezes ao longo do diálogo como a forma de converter a vontade, bem intermédio, num bem supremo, pela coincidência e progressiva fixação da sua dimensão potencial na

potencial, isso que ela mesma é, alcança o fim próprio do homem: fixa-se no Sumo Bem. A vontade fortifica-se³⁶, torna-se virtude, ao preencher o conteúdo disponível da sua dimensão potencial – fruto da sua condição relativa, contingente – com o único Bem imutável e eterno: a Verdade ou, o que é o mesmo, Deus³⁷.

O fim intentado é o estreitamento progressivo da união desses dois pólos da relação, até superar a existência de intermediários, até obter essa relação em estado puro³⁸. Sendo a vontade a faculdade humana de *eleger unificando* – é uma força que reúne, como resultado de uma eleição, livremente, uma diversidade de bens –, a ordem do ser realiza-se sempre como *ordo amoris*. A expressão máxima dessa ordem é a *rectitudo*: a intenção permanente de dirigir a potência volitiva para o amor dos bens cuja posse depende exclusivamente do acto de querer. Deste modo, essa inquietação que define o ser humano tende a pacificar-se, ao unificar a dimensão potencial da vontade com o bem próprio da sua natureza: torna-se, progressivamente, integridade, constituição de uma personalidade sólida, invencível³⁹.

tendencial, do poder no dever, que se contempla na luz da Verdade, mas que só se realiza pelo livre arbítrio.

- 36 VR, 46, 87: "Non enim per seipsum quisquam hominum invictus est; sed per illam incommutabilem legem, cui quicumque serviunt, soli sunt liberi."
- 37 VR, 47,90: "Ille ergo verissime atque certissime invictus homo est, qui cohaeret Deo, non ut ab eo aliquid bona extra mereatur, sed cui nihil aliud ipsum haerere Deo bonum est". A esta luz cabe considerar o carácter inovador da noção agostiniana de virtude. S^{to}. Agostinho confronta-se com a definição clássica pela leitura de Cícero. Mas ao considerar a estrutura relacional do ser humano como direccionada à posse do bem que se contempla como supremo e cuja natureza não é comensurável com a *mens* humana onde se revela, propõe um ideal de virtude como posse do Pleno e, portanto, como desmesura (Cf. BV, 5,33).
- 38 O termo final ideal da realização do ser humano é a situação expressa em VR, 55, 113: "Religetur ergo nos religio uni omnipotenti Deo; quia inter mentem nostram [...] et Veritatem, id est lucem interiorem [...], nulla interposita creatura est." A religião identifica-se aqui com a sabedoria, com a própria categoria da relação, ou, se se quer, com a *vis unitiva* em que afirmámos consistir a natureza da vontade. A vontade fixa-se, então, na posse da Verdade. Assim, todos os outros bens são queridos em ordem ao fim último, como meios, adquirindo, portanto, o seu recto valor.
- 39 VR, 47, 92: "Videtur ergo vincere, cum vincatur, qui superando ad id pervenit, quod cum dolore amissurus est: et vincit, cum vinci videatur quisque cedendo ad id pervenit, quod non amittit invitatus." O que faz os homens invencíveis e perfeitos é o facto de não ser possível arrebatá-los os bens que amam. Essa vontade imbatível forja-se pela insistência – *Perserverans voluntas* – em fruir daquele único bem que não se sujeita ao espaço e ao tempo e, portanto, do qual ninguém pode separar-se por coacção externa: a Verdade. Por isso a Verdade é o único bem que se possui com segurança e também o único que aperfeiçoa e acrescenta densidade ontológica – faz ser mais aqueles que a amam (Cf. LA, II, 14, 38). Esse é o efeito principal das virtudes: a obtenção de uma vontade inquebrantável na adesão e na posse do Bem.

Por outro lado, é incontestável a afirmação de que o livre arbítrio é uma faculdade de alto risco. A dimensão própria da vontade – *liberum arbitrium* – é precisamente aquela que está em nosso poder *absolutamente*. Neste sentido, é possível afirmar que, até certo ponto, escapa, inclusivamente, nas suas decisões, à onnipotência de Deus: nada está tão em nosso poder como a nossa própria vontade, pois executa sem demora – *nullo intervallo* – aquilo que queremos. E é porque a vontade está em nosso poder que cabe falar de liberdade. Ninguém pode dispor livremente daquilo que não está em seu poder de modo estável. Não está disponível ao uso de nenhum ser humano aquilo que não lhe pertence, o que não é, efectivamente, de cada um – *ius suum* –, de tal modo que o possa administrar de acordo, exclusivamente, com o seu querer. Ora isso não acontece com a vontade. Está em nosso poder, sem o qual não seria própria. E é livre, precisamente por ser aquele bem que está sempre e inteiramente à disposição de cada um, ao identificar-se com a essência do ser humano⁴⁰.

Com efeito, que há na nossa vontade tanto quanto a própria vontade? Pela reflexividade da vontade, ela torna-se para si própria o seu conteúdo intencional imediato, que definimos como tendência a ser, como impulso a realizar aquele bem que se conhece como *o melhor*. Neste sentido, o amor de si – o amor da própria existência – é a primeira manifestação e a mais natural de amor, entendida como a coincidência da vontade consigo própria, a perfeita convergência do ser e do querer.

A realização do modo de ser próprio da vontade humana dá-se quando a dimensão potencial da vontade se preenche com aqueles bens que não podem perder-se contra a própria vontade e que são de dois tipos: a vontade de cada um e os bens incomutáveis, conhecidos nas *regulae et lumina virtutum* que, ao limite, se reúnem numa única noção: a Verdade. Quando cada ser humano faz uso da dimensão potencial da sua vontade na direcção da dimensão intencional, então toma posse, voluntariamente, do ser que define a vontade. Deste modo, a vontade converte-se, de bem intermédio, em bem superior: torna-se virtude, força que une duas dimensões voluntárias, intencionalidade e potencialidade, na direcção da máxima realização do Ser. A disposição, meramente potencial, torna-se disponibilidade activa à realização do ser. Isso dá-se sempre que cada ser humano actua. Mas só quando, no universo disponível dos bens, opta por aquele que contempla como o melhor, o mais universal, a vontade humana realiza efectivamente o seu modo de ser como liberdade. Fá-lo pondo à disposição do Ser que define o conteúdo intencional da vontade – o valor máximo,

40 LA, III, 3, 8: "Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus."

isto é, Deus –, a sua dimensão mais própria, íntima e incommunicável, intangível e inalcançável a não ser pela dimensão interior de cada homem, aquela que pertence exclusivamente a cada um e define o espaço próprio do seu ser.

Por isso, fá-lo como doação, já que só se pode doar aquilo que é próprio. E só ao livre arbítrio da vontade se pode aplicar, com plenitude de sentido, o termo *próprio, exclusivo*. Trata-se de uma entrega real, por ser de *livre vontade*, que consiste na doação do único bem próprio ao Bem mais universal, comum e inmutável. E se a natureza da vontade, como intencionalidade, é direcção ao absoluto e tendência a doar-se, quando o livre arbítrio se entrega como dom ao absoluto então coincide com a natureza específica do ser humano. Só então cada homem realiza efectivamente a sua natureza específica, só então se pode dizer que é sábio⁴¹. A essa coincidência da vontade consigo própria segue-se a felicidade.

Embora a vontade humana necessite reiterar cada acto, por estar submetida ao tempo, dada a sua condição criatural, quando o objecto intencional do seu querer é o Sumo Bem, nesse momento possuirá, efectivamente, a eternidade. A vontade humana pode tornar presente o próprio Ser, Deus, a eternidade, no tempo⁴². Nisto consiste a sabedoria como actividade, como busca que, pela fixação progressiva da vontade em Deus, pela união cada vez mais firme da alma com a Verdade, se manifesta como força de vontade: *virtus*⁴³.

O que é próprio de cada ser humano é o preenchimento do conteúdo disponível da sua própria vontade, fazendo uso dessa disposição, exclusivamente sua, *como quer*. Se o faz rodando sobre o eixo do dever, então encontra-se perfeitamente ordenado consigo mesmo. Realiza, no interior de si próprio, o domínio da sua vontade sobre os outros elementos que compõem o ser do homem⁴⁴. Este acto de entrega da vontade própria ao Bem comum, longe de parecer um holocausto, não é mais do que a realização da essência do ser humano, razão pela qual a afecção que se segue à liberdade é a felicidade, a alegria, sentimento intrinsecamente unido à noção de sabedoria⁴⁵.

41 Cf. LA, III, 15, 42; LA, I, 12, 24-5: "[...] voluntas, qua adpetimus recte honesteque vivere et ad summam sapientiam pervenire."

42 Cf. LA, II, 16, 41.

43 As virtudes dão conta de que essa relação habitual a Deus se está a tornar própria, singular, pessoal. São manifestação de que a direcção intencional da vontade ao ser se está a inscrever, paulatinamente, na vontade de cada um e a formar o seu modo de ser como o de um ser em liberdade.

44 Cf. LA, I, 8, 18.

45 A descoberta da Verdade é inseparável da verdadeira alegria, como o testemunha um conjunto considerável de textos: LA, I, 2, 4; LA, II, 9, 26; LA, II, 13, 85-36; LA, II, 15, 5, 39.

O livre arbítrio parece significar que cada homem é dono de si, tem domínio sobre o seu próprio ser e pode, portanto, perpetuar, no interior de si próprio e independentemente das circunstâncias espaço-temporais, aquilo em que consiste a especificidade da sua natureza, o seu lugar na ordem: ser cada vez mais, pela doação constante da vontade própria à tendência universal a ser – unir-se cada vez mais com Deus, até estar totalmente fixo nele, sem que isso suponha estagnação ou petrificação, uma vez que se afirmou a natureza essencialmente dinâmica do ser. Trata-se, acima de tudo, de uma intensificação *ad infinitum* do próprio ser. A isso corresponde o ideal de sabedoria: *semper Deo infixus esse*⁴⁶. Nele se torna presente a união voluntária e *permanente* com o máximo expoente do Ser, a *constância* da vontade na posse do Bem supremo e incomutável.

Deste modo, o livre arbítrio manifesta o poder de actuar, no tempo, para lá do tempo, o que sucede quando não se fixa numa infinidade de bens mas no único Bem que pode ser considerado como fim. A vontade torna-se, assim, invencível, ao não permitir que o tempo – a posse da multiplicidade, que conduziria ao desgarramento interior – actue nela. A vontade, enquanto livre arbítrio, pode resgatar ao tempo a própria eternidade que o perpassa, e de que dão conta no interior da *mens* as noções de unidade e sabedoria, bem como a própria Verdade, quando se apresenta à razão como *lei eterna*. Este resgate do eterno dá-se quando a vontade se fixa nos bens incomutáveis e repete, *sucessivamente*, temporalmente, *em cada acto livre*, essa decisão. Trata-se de realizar, aqui e agora, na dimensão própria da vontade, aquilo que *sempre é* e que está presente no seu íntimo como dom de ser, sob forma de intencionalidade. Assim, o exercício das virtudes transfigura também, de certo modo, a natureza contingente da vontade⁴⁷. Separa-a, de alguma maneira, do *tempo* e fá-la superar, portanto, uma característica da sua *natureza* contingente, ao obter, para a sua dimensão inquietante, a tranquilidade, a paz que é consequência da fixação no imutável⁴⁸. Assim se entende o alcance da afirmação da superioridade do

46 Cf. *DO*, II, 2,6.

47 Cf. *LA*, III, 5, 15; 21, 61. Neste contexto, faz sentido considerar a possibilidade de rectificar o rumo, de retomar, uma e outra vez, de algum modo *ex nihilo*, a trajetória da própria vida. A vontade, quando se dirige no sentido da posse da eternidade, em certa medida, transcende a sua dimensão temporal. Pode, por isso, até certo ponto, modificar o passado, rectificá-lo, anulando a dimensão de desordem que ela própria nele instaurou.

48 Cf. *LA*, III, 13, 37. A paz é o alicerce da cidade celeste. Esta, por sua vez, constrói-se pela inscrição, no decurso da história e do tempo, da rectidão da vontade, da *ordo amoris*: "pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo" (*CD*, XIX, 13, 1). Deste modo Deus, imutável e eterno, pode estar presente no interior de cada homem e, a partir desse centro, irradiar e manifestar-se nas estruturas temporais.

ser humano que se obtém pelo amor dos bens inmutáveis já que, através da vontade, pode sobrepor-se ao tempo e à sua própria natureza mutável.

A essência do desejo, em que consiste a vontade, exprime, até certo ponto, a inconstância. Mas, quando o desejo se transforma no amor que se caracteriza pela posse dos bens cuja natureza não pode alterar-se torna-se presente, no espaço próprio da vontade, a eternidade⁴⁹. Deste modo fica patente a bondade intrínseca da vontade na sua especificidade, na sua dimensão de incompletude, enquanto livre arbítrio. Sem este risco, o ser não se pode realizar como *dilectio* – união amorosa de vontades, mútua doação do seu modo próprio de ser. Sem a condição intermédia da vontade não seria possível a realização do bem próprio e principal do homem: possuir livremente, acolher na sua *domus*, no interior de si próprio, o Sumo Bem.

De algum modo, no movimento ascendente da alma a Deus, a Verdade impõe-se como necessidade intrínseca à actividade da razão: é comum a todos os homens e não pode não o ser. Sem a Verdade, não há actividade racional, não há *humanidade*, como noção genérica: o ser não se dá como *intelligere* e por isso torna-se incompreensível. Mas a realização do absoluto na vontade, a realização da dimensão activo-projectiva do ser em que consiste o homem, é inteiramente livre. Identifica-se com a expressão máxima da liberdade porque manifesta o domínio pleno de cada um sobre a sua própria vontade, de modo a poder fazer uso dela na direcção da sua dimensão intencional. Supõe assumir, no interior de si próprio, de modo plenamente consciente e voluntário, o acto criador de Deus como doação amorosa de existência. Este movimento, ao dar-se no interior de cada homem e naquilo que lhe é intransmissível, manifesta-se como um acto de máxima singularidade. A posse do Bem comum é, para S^{to}. Agostinho, um acto de plena individualidade, único e irrepetível, tal como única e irrepetível é a relação que se estabelece entre a alma e Deus, e que define o ser próprio de cada homem. Contudo este acto de doação não seria possível sem a *voluntas libera* que, como algo exclusivamente próprio pode, precisamente por isso, doar-se. Fica assim patente como a relação entre o homem e Deus, apesar da sua condição irrecíproca, supõe uma mútua dependência. O livre arbítrio da vontade não somente é um bem como, até certo ponto, é um bem necessário: sem ele não é possível a expansão do Ser, a sua realização no mundo e na história. E sem ele, de algum modo, toda a criação estaria ausente de sentido.

49 LA, III, 7, 21: "Quanto enim amplius esse amaveris, tanto amplius vitam aeternam desiderabis, teque ita formari exoptabis, ut affectiones tuae non sint temporales, de temporalium rerum amoribus iniustae et impressae: quae temporalia et antequam sint non sunt, et cum sunt fugiunt, et cum fugerint non erunt."

ZUSAMMENFASSUNG

DAS BINOM WILLE-SEIN IN *DE LIBERO ARBITRIO*

Veritas in qua cernitur et tenetur summum bonum. Durch Augustinus Auffassung von Weisheit läßt sich die Natur der menschlichen *mens* erklären. Der Unterschied zwischen Weisheit – höchster Begriff und Ursprung aller Verständlichkeit – und der *mens* bekundet ihre beunruhigende Beschaffenheit: der Mensch ist ein endliches Wesen, das notwendigerweise und wesentlich zum Besitz des unveränderlichen und unendlichen Guten neigt: Gott. Der höchste Ausdruck des Seins ist zweckmäßiger Gegenstand des Wollens. Dieser Plan wird jedoch durch den freien Willen des Wollens durchgeführt, der das Sein gebraucht und es in Richtung jener *vox aeternitatis* – Leiterin des menschlichen Herzen – lenkt oder auch nicht. Wenn der freie Wille das Gute, das er als das höchste betrachtet, ausführt, verwirklicht sich der Mensch als ein freies Wesen und die Seligkeit herrscht in ihm – der Besitz der Wahrheit ist nicht von der Freude zu trennen. Wenn man aber der Richtung des Seins widerstrebt, wird dadurch das innerliche Irregehen des menschlichen Herzen erzeugt und die Offenbarung der Ewigkeit in der Zeit zurückgehalten. Jeder Mensch ist deshalb für seine Selbstbildung und für die größere oder geringere Offenbarung des Seins in der Welt und im Zeitlauf verantwortlich.

SOBRE O PAPEL DO JUÍZO REFLEXIVO EM EDUCAÇÃO O CONCEITO DA FORMAÇÃO EM FICHTE

Diogo Ferrer

Ao pensamento dialéctico de matriz fichteana subjaz, como categoria fundamental para a compreensão do desenvolvimento em que a consciência se encontra a si própria, um conceito de formação, ou constituição.¹ A Doutrina da Ciência de Fichte faz apelo, efectivamente, em todas as suas sucessivas versões, a conceitos dinâmicos, como os de vida, continuidade ou desenvolvimento.² Este processo de encontro de si do saber, e da

1 J. SCHURR, "Entwürfe zu einer transzendentalen Theorie der Bildung" (in KLAUS HAMMACHER & ALBERT MUES, *Erneuerung der Transzendentalphilosophie. Im Anschluß an Kant und Fichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1979, pp. 373-394), identifica a categoria de *Entwicklung*, desenvolvimento, como forma transcendental da temporalidade para uma "Bildungslehre", teoria da formação, ou da cultura, segundo os princípios da Doutrina da Ciência (cf. p. 377). O conceito de desenvolvimento, como a temporalidade transcendental para a compreensão da formação, deriva já do modo a priori de todo o saber humano que, precisamente, forma-se. O tempo possui pois um "parentesco com o pensar" (W.L 1801, in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964- [= GA], III, 6, p. 238). É o próprio aperfeiçoamento, enquanto realização do absoluto, que assumirá, para Fichte, significado sagrado (cf. *Das System der Sittenlehre*, GA I, 5, p.157).

2 O conceito de ciência envolve, por um lado, um princípio, à volta do qual se reúnem todas as partes em que essa ciência se divida, princípio de organicidade e sistematicidade que faça da ciência um todo e um só todo e, por outro lado, uma *ligação* entre

consciência, é o tema por excelência da filosofia conforme a entende Fichte, e é apresentado como ocorrendo num movimento de figuração, de tomar forma, de formar-se. A consciência não é nunca, para Fichte, um dado fixo, e o movimento de formação constitui, para ela, condição de possibilidade.

Pelo seu reclamado carácter "genético" e pela sua metodologia dialéctica, dominada pelo ritmo da posição, oposição e limitação, com o consequente surgimento das categorias e modos de compreensão do eu por si próprio, o pensamento de Fichte apresenta-se como identificador da constituição e justificação internas, ou lógicas do pensamento, por um lado, com a sua realização sob a forma da sua compreensão, exposição e comunicação interpessoais, por outro. O sentido que suporta a Doutrina da Ciência, e em que ela se forma, na sua própria compreensão interna, é a da sua realização de si mesma, que se poderá traduzir em comunicação, acção e intervenção. Ou, noutros termos, é-lhe estrutural uma ideia, ou mesmo, uma teoria, assim como uma prática, da formação. Ela não se forma a si sem exprimir essa formação e encontrá-la assim reflectida, realizada e confirmada no domínio prático e intersubjectivo. São, por este meio, duas temáticas introduzidas, (1) a de que o sentido da consciência só será compreendido na sua formação e (2) que ela só se forma na sua realização pela comunicação e pela prática.

Será então, neste contexto, objectivo do que se segue, colocar sob inquérito a relação entre dois operadores da W.L.,³ (a) o movimento de formação efectiva da egoidade, da consciência histórica e individual, que acontece em qualquer plano antes e para além da iluminação, pela reflexão, das suas condições de possibilidade, e (b) as formas e condições de possibilidade, não somente da observação e da compreensão, mas também

as suas várias proposições (cf. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, GA I, 2, p. 115). É o mesmo princípio de ligação e organicidade que se vai desenvolver na Doutrina da Ciência de Jena, a partir da importância concedida à síntese e à necessidade de a estabelecer em momentos como o da "imaginação" (GA I, 2, pp. 350, 359), da "tendência", do "esforço" (GA I, 2, 397), "agilidade" ou "impulso" (Cf. GA I, 2, p. 418). As consequências desta compreensão do saber serão plenamente retiradas nas versões subsequentes da W.L. "O verdadeiro espírito do idealismo transcendental [é:] todo o ser é saber: as fundações do universo não são *não-espírito*, [...] mas o espírito mesmo. Não há morte, não há matéria sem vida, mas em toda a parte vida, espírito, inteligência." (W.L. 1801, GA II.7, p. 164) O mesmo princípio surgirá plenamente reestabelecido na identificação entre ser e vida. "O ser, em geral e simplesmente enquanto ser, é vivo e, em si, activo, e não há nenhum outro ser além da vida" (*Wesen des Gelehrten*, in *Sämmtliche Werke*, Berlin, 1834-1846, 1971 [= SW], VI, p. 361. Cf. tb. p.e. SW IX, p. 410-411.)

³ Poderá usar-se, daqui por diante, a abreviatura normalmente empregue por Fichte, "W.L." para "Wissenschaftslehre", vertida em português por "Doutrina da Ciência".

da intervenção possível sobre essa formação real.⁴ Ou, noutros termos, a questão a responder será acerca da possibilidade e sentido de compreender e intervir, dentro do âmbito duma filosofia que apenas diz respeito às condições de possibilidade da consciência, sobre a efectiva realização ou formação real dessa mesma consciência. Ou ainda, questionar-se-á como pode ela intervir sobre o facto da formação do eu, considerado o aspecto meramente transcendental, ou seja, apenas ocupado com as condições de possibilidade do facto, o qual, enquanto facto, só pode ser constatado como tal, e cuja ocorrência ela não pode, de modo nenhum, condicionar. Procurará apresentar-se a possibilidade de síntese entre estes dois operadores da doutrina, e de que modo o conceito exposto em (b) se vai integrar com o facto exposto em (a), sem deixar subsistir, por conseguinte, o pensamento, para Fichte contraditório, de uma realidade ou, aqui, um processo "em-si", ou seja, pensado como não pensado ou submetido às condições de possibilidade do pensar.

O horizonte simultaneamente vasto e complexo, centralizado em múltiplos polos entre si relacionados, dentro do qual a W.L. concebe a formação da subjectividade, nomeadamente nos planos da natureza, do direito, da ética, da religião e da ciência, requer, para a elucidação da questão proposta, que seja tomada em consideração, e mesmo seleccionada, uma multiplicidade de aspectos, todos eles, a seu modo, centrais. Sem poder abordar a sua totalidade, serão questionados, então, a relação da filosofia ou, na concepção de Fichte, Doutrina da Ciência, com a teoria da formação do saber e da filosofia, afinal, com a própria pedagogia (1.; 2.; 3.), a comunicabilidade e intersubjectividade que são próprias à W.L., e o papel do "convite" ou "intimação" (*Aufforderung*) como conceito central da relação educativa em que se forma a consciência e o saber (4.,5.), o papel da repetição, da memória e do juízo reflexivo para essa formação (6.) e, finalmente, a questão histórica da formação (7.).

Procurar-se-á então concluir (8.) que toda a aparelhagem conceptual referente a (b) não observa, compreende ou intervém sobre a efectiva formação, histórica e individual, descrita em (a), mas constitui, pelo contrário, a exploração e explanação, antes de mais para si próprio, da identidade do observador, sujeito da compreensão, ou agente da intervenção, por si próprio e sobre si próprio. A formação efectiva é, para uma teoria transcendental da formação, de certo modo, entendida como espontânea, auto-regulada e exógena à teoria, e consequentemente, os processos didácticos, pedagógicos, políticos, e outros, de compreensão e orientação dessa formação efectiva recebem como significado mais próprio o de uma auto-

4 É a este segundo nível que é esclarecedor o estudo de SCHURR, *op. cit.*

-compreensão dos seus operadores. Não formam efectivamente a consciência, mas fornecem à consciência já formada um quadro para assistir e propor uma compreensão da sua própria formação e projecto.

E será então, por sua vez, no interior desse quadro de condições da compreensão da formação de si da consciência, que a formação efectiva da consciência, ainda em processo, pode reconhecer-se como tal e encontrar-se como consciência de si. O ponto a estabelecer é o de que *as condições concretas, cognitivas, pedagógicas, didácticas, jurídicas ou materiais, criadas para a formação, não formam efectivamente a consciência, mas fundam antes um quadro de reciprocidade, uma unidade, que tão-somente permite o seu reconhecimento por si própria como consciência.* Àquela que assume o papel formador, proporcionam o *reconhecimento da sua génese*, àquela que surge como em formação, proporcionam o *reconhecimento de que é essa génese*. As disfunções da formação, distorções da consciência, teriam o significado de que não se deram as condições desse mútuo reconhecimento num espaço comum ou numa unidade de reciprocidade e co-pertença entre génese in actu da consciência e a sua génese segunda, ou reflectida.

1. A relação entre teoria e prática

A *Doutrina da Ciência* fichteana não pretende esgotar-se numa teoria compreensiva do que significa, da origem e das motivações do saber, mas entende-se a si mesma como instrumento prático de transformação e intervenção sobre a consciência e as suas determinações comunitárias. A filosofia pretende-se um instrumento efectivo de formação e transformação, a todos os níveis, do saber humano, e é a acção que fornece o modelo de compreensão para a existência.⁵

A nível mais geral, as bases da transformação político-jurídica do estado exigida pela razão, vão condicionar o alcance da efectiva apreensão da ciência na sua vertente teórica, e esta interdependência entre ciência e

5 A formulação programática da tese decisiva da W.L., de encontrar o princípio do saber na acção, ocorre na *Recensão de Enesidemo*: "Temos, com certeza, de dispor de um princípio real e não apenas meramente formal; mas um tal princípio não deve, precisamente, exprimir um *facto*; ele pode também exprimir uma acção-acto [*Thathandlung*]." O "eu da intuição intelectual [que] *é porque é e é o que é*, [e] *é*, nessa medida *autoponente*, simplesmente autónomo e independente" opõe-se ao "eu na consciência empírica enquanto inteligência." O esforço de reunião destes dois eus é um trabalho que cabe ao eu prático, e "tal é o significado da expressão: *a razão é prática*" (*Aenesidemus Rezension*, GA I, 2, pp. 46, 65). O saber humano, e todas as suas relações e interesse existenciais não se compreendem sem o apelo metodológico à liberdade e à acção.

transformação prática vai ligar-se directamente a um trabalho prévio sobre a "matéria" dessa transformação. A evidência histórica parece, efectivamente, em 1807, e em geral, confirmar a conclusão, dela retirada por Fichte, de que

"o estado conforme à razão não se deixa construir através de revoluções [Verkehrungen] artificiais, a partir de qualquer matéria [Stoff] disponível, mas a nação tem, primeiramente, de ser para ele formada e [até ele] elevada."⁶

E, porque a transformação da consciência intentada por Fichte com a W.L. não é tarefa apenas mental, mas implica todo o domínio da intersubjectividade,

"o progresso que se encontra agora [...] na ordem do dia, é a perfeita educação da nação para o homem. Sem isto, a filosofia conquistada não encontrará jamais compreensividade alargada nem aplicabilidade geral na vida; assim como, por sua vez, sem a filosofia, a arte da educação não alcançará jamais em si própria a completa claridade. Ambas engrenam, pois, [uma na outra] e são, uma sem a outra, incompletas e imprestáveis."⁷

As citações esclarecem, sem dúvida, o papel concedido por Fichte a uma educação com funções eminentemente éticas, de imprimir, na "matéria" empírica, política e social, a transformação que entende como condição da prática filosófica, e do próprio modo de existir da relação comunitária. O carácter indissociável da filosofia e da educação é a expressão clara da mesma indissociabilidade entre saber e transformação efectiva do homem. Se a ciência realiza uma compreensão reflexiva da formação que permitirá esclarecer a prática dessa formação, do mesmo modo, a mesma prática é condição da própria formulação da ciência. A adequada receptividade da W.L. no seu espírito, exige um trabalho formativo prévio, sem o qual ela não encontra o órgão adequado à sua compreensão viva. Porque a ciência se vai fundar numa intuição, a qual só pode ser realizada, e não descrita,⁸ é necessário que o órgão dessa intuição seja preparado.

A interrelação assim expressa é sintoma da compreensão da filosofia como teoria de alcance crítico e comunicativo, como contraindo, segundo a concepção fichteana, uma especial relação entre teoria e prática.

6 *Reden an die deutsche Nation*, SW VII, pp. 353-355.

7 *Ib.*, p. 354.

8 A ideia de um acto que só pode ser *realizado*, e não descrito enforma a W.L., formulado, e.g. desde a sua *Primeira Introdução* (cf. GA I, 4, p. 195) até às suas últimas *Lições de Introdução* em 1813: "ela não é propriamente, por isso, mera doutrina, e não é, em primeiro lugar, doutrina, mas transformação do homem inteiro" (SW IX, p. 6).

A transformação efectiva do saber prático e consequente práxis humana é posta como resultado, desejado e necessário, do saber teórico, e será essa mesma transformação que não deixará igualmente de ser posta como condição deste saber. A formação da sensibilidade, ou do órgão receptivo à intuição fundamental da W.L. é uma condição sua mas, igualmente, um seu resultado. Esta relação situa-nos, por conseguinte, na estrutura pela qual a condição que permite a eclosão do saber é, igualmente, o fundamento do método e o resultado que com ele se espera venha a ser alcançado. Se a W.L. exige a presença de um órgão de intuição intelectual, igualmente o resultado da W.L. é o esclarecimento dessa intuição. A dificuldade apontada pelo excerto dos *Discursos à Nação Alemã* citado é, fundamentalmente, não só a da relação entre teoria e prática, incindíveis na W.L., mas a dificuldade da relação entre preparação para a doutrina e a própria doutrina.

O órgão de apreensão que a W.L. supõe é constituído pela liberdade, que é exigida, naturalmente, por um sistema fundado sobre essa mesma liberdade, e que procurará expor o absoluto como razão de ser da ocorrência da mesma. A capacidade suposta é a que confere sentido a toda a construção conceptual, de outro modo cega, ou vazia. Ela pode surgir sob a figura da intuição intelectual, ou da crença ou ainda, numa ocasião, de um "obscuro sentimento".⁹ Em qualquer uma destas modalidades, está referida uma unidade entre subjectivo e objectivo, a remissão do saber a si próprio, mas uma remissão que encontra necessariamente algo de *activo* e vivo como fundamento dessa unidade. Esta actividade é o surgimento do saber, e imagem do absoluto no saber, e não poderá ser, nessa medida, objectivado em qualquer modo de abordagem similar à adoptada para objectos ditos "sensíveis". E é por tal razão que Fichte fala de um "novo órgão". Neste ponto trata-se, efectivamente, com uma função radicalmente diversa da função objectivadora ou cognoscitiva, de um ponto de partida, duma proposição fundamental ou princípio ("Grundsatz"), o qual, Fichte apercebe-se progressivamente, tem de ser reconhecido como tal através de

9 *Begriff*, GA I, 2, p. 143. O "sentimento obscuro", como suplente de uma regra inexistente para a invenção filosófica, intervenção da razão anteriormente à razão, não fará carreira na obra de Fichte. É ele, no entanto, que intervém no "crepúsculo", entre o tactear e a plena luz da razão (*ib.*). Ele guia, nesse despertar, tanto o génio artístico quanto o filosófico. Ressurge como o "sentido estético [...] que tem de animar o filósofo" (W.L. *Nova Methodo*, Hamburg, 1982, p. 244). Com uma função semelhante, mas supostos diversos, registe-se a intuição intelectual como princípio da filosofia, embora não, como se verá, como seu começo. Esta intuição pode receber uma dupla função, de suposto, mas também de tarefa da W.L. Como suposto v. nota 8 supra. Como tarefa, W.L. *Nova Methodo*, Hamburg, 1982, p. 142. Sobre a crença cf. *Sittenlehre*, GA I, 3, p. 43.

uma preparação. O conceito de uma preparação como eliminação do erro surge na referência à filosofia como crítica e pedagogia:

"a filosofia transcendental tem a missão de purificar o conhecimento em geral desse acréscimo estranho, [i.e. metafísico] de o reconduzir de volta à sua constituição verdadeiramente humana e, portanto, necessária e inextirpável. [...] Mediamente, i.e., na medida em que o seu conhecimento se unifica com o conhecimento da vida, ela tem, também, uma utilidade positiva: ela é *pedagógica* [...] para o imediatamente prático. Ela mostra, a partir das razões supremas, precisamente porque ela ensina a compreender o homem inteiro, como o homem se teria de formar, para formar a consciência moral e religiosa [...]"¹⁰

Na versão capital da W.L. da maturidade, a de 1804, o princípio só é explicitado na XVª Lição, e central. Só depois de toda a projecção da consciência e de toda a relação ser esclarecida como tal e destituída de sentido independente dela, pode evidenciar-se o sentido do *Grundsatz*.¹¹ Trata-se de examinar a origem do fenómeno para o conhecer enquanto tal e distingui-lo das suas condições não-fenomenalizáveis.

A transformação ético-científica que Fichte propõe, de Céu e Terra, abertura de um novo olho, não se pensa independentemente do conceito de *preparação* educativa, de uma propedêutica, porque a filosofia é "imprestável" sem uma preparação para ela, do mesmo modo como os conceitos sem uma sensibilidade são "cegos". A acção ético-científica sobre a humanidade encontra a sua tradução e determinação na "educação nacional"¹² proposta por Fichte, a qual viria a desempenhar o papel de preparação elementar para o acesso e a eficácia da filosofia. Por tal modo, simultaneamente, a revolução tem por meio a educação, – a ciência, esta propedêutica, – e a humanidade, a nação. A intervenção sobre a humanidade, cabe, conceptualmente, ao "educador da humanidade", mas está dependente duma *formação prévia* da sensibilidade, de condições existen-

10 *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, GA II, 5, p. 123.

11 Cf. W.L. 1804, GA II, 8, pp. 218, 226, 240; Cf. tb. SIEP, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804* (Freiburg/ München, 1970, pp. 50 e 93).

12 Cf. SW IX, pp. 4 e 6. A afirmação de SCHUFFENHAUER, *Die Pädagogik Fichtes* (Berlin, 1963, p. 122) de que "wie aus den [...] Gedankengängen Fichtes zu erkennen ist, besteht zwischen Fichtes Auffassungen über die gesellschaftliche Rolle der Erziehung und denen der Aufklärer zu diesem Problem kein qualitativer Unterschied. Auch Fichte erweist sich wie die meisten Aufklärer von denen Engels schrieb daß sie – nicht zunächst eine bestimmte Klasse, sondern zugleich die gesamte Menschheit befreien" wollten (ENGELS, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, Berlin, 1951, p. 40)" não corresponde, na verdade, à posição fichteana a partir de 1806. A libertação tem de partir, para a humanidade inteira, em primeiro lugar, de uma parte dela, o povo alemão.

ciais prévias, a reunir por uma "educação nacional", do mesmo modo como a transformação revolucionária tem por base a educação, e a apreensão do princípio da W.L. uma propedêutica fenomenológica e crítica.

2. As condições de acesso à origem da consciência

Nesse contexto, Fichte incluiu, no início de cada um dos seus três ciclos de leccionação, um curso sobre a "destinação" ou sobre a "essência do sábio". Como ideia central desta destinação, ou determinação que caracteriza o douto como tal, está, por tal modo, a figura do "educador da humanidade".¹³ O estudioso, o douto, é encarado numa perspectiva, em primeiro lugar humana e social. Ele não existe isolado da humanidade, ou fora da divisão social de funções que lhe confere o direito ao estudo e ao ensino. Constituir-se-á como o promotor da função de acção da humanidade sobre si própria, função pela qual a humanidade pode realizar a sua determinação radical de "*aperfeiçoamento até ao infinito*".¹⁴ Todo o sentido do exercício e comunicação da ciência decorre, social e teoricamente, da promoção da auto-determinação e da racionalidade humanas. Porque a ciência exige precisamente a capacidade da auto-determinação, ela necessita de um eu previamente formado para a sua implantação. Ela só se pode expor para uma consciência já sensibilizada.

A dificuldade que rege a W.L. é, nos termos desta necessária sensibilização, a da sua *exposição*. Mas esta é tanto o acto em que ela é pensada, escrita e dita, quanto a sua capacidade de confirmação intersubjectiva. A W.L. expõe-se na formação do outro, ela age pelo

"impulso de tornar todo o outro tanto quanto possível [um] igual a nós mesmos, ao melhor si-mesmo em nós."¹⁵

A eficácia da W.L. é a sua acção sobre os semelhantes, e a realização do saber não se distingue, no seu impulso fundamental, da sua exposição, nem esta, da recepção que encontra, da comunicação realizada e, finalmente, do efeito transformador que provoque. A realização duma ciência que plenamente concede o primado à razão prática é uma realização simultaneamente intelectual, política, social e histórica.

O problema assim colocado, da expressão do saber, vai permanecer central, de modo ainda mais evidente, na versão de 1805 do mesmo tema.¹⁶

13 *Bestimmung des Gelehrten*, GA I, 3, p. 57.

14 *Ib.*, p. 41. Cf. p. 42.

15 *Ib.*, p. 44.

16 Desde a inclusão, no título de *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinung in der Gebiet der Freiheit* (SW IX) do elemento da "manifestação no território da liberdade".

A questão da exposição do saber será reinterpretada, nesta fase, como a questão do saber como uma exposição de conteúdos. O saber é aí, precisamente, e por excelência, manifestação, o que significa, igualmente a compreensão do modo como se forma e de qual o significado essencial do hiato entre o conteúdo manifestado e a sua manifestação. É, então, o tornar-se manifestação, o devir fenómeno, a "fluência do ser", em que este devém fenómeno, que será questionada. O próprio encadeamento do saber é expressão desse movimento de formação do fenómeno, toda a inteligibilidade girará em torno de uma noção serial, de distensão.

"Todo o conhecimento filosófico, segundo a sua natureza, não é fáctico, mas genético, não apreendendo algum ser estático, mas interiormente gerando e construindo esse ser a partir da raiz da sua vida."¹⁷

O objecto da filosofia é a própria actividade de auto-apreensão, e essa é produzida por si própria. O conhecimento filosófico é aquele que se caracteriza por ser genético, e todo o conhecimento genético é filosófico, na medida em que é esta capacidade de geração de si que nele é apreendida. A sua principal determinação é, então, a da liberdade, entendida como geração de si, liberdade sem a qual não há o movimento de abstracção do dado, do "seiendes Sein" ("ser-ente")¹⁸ em direcção ao ponto genético do saber e do ser. No conhecimento de tipo "genético", as diferenças surgem como derivadas de uma unidade, e não como diferenças fixas. A própria síntese resultante das diferenças tem de surgir, não como condicionada por elas, mas como condição.¹⁹ A liberdade é a determinação actual do saber, e caracteriza-o como *gênese*, nascimento, origem, não do próprio ser, mas de toda a sua expressão reconhecida como tal, de todo o seu reconhecimento. O saber constitui-se, pois, por geração, movimento, ou pela acção da gênese do próprio movimento.

A manifestação recebe este sentido de ser um processo de gênese ou expressão de uma interioridade, de um em-si o qual, precisamente, não corresponde a nenhum outro tipo de abordagem ou referência possível para além da sua manifestação como saber. Segundo a concepção fichteana, o ser reflecte-se na sua manifestação, figura ou esquema que o saber constitui.²⁰ O imóvel expõe-se na mobilidade e, nesse sentido, a ciência expõe-se no seu desenvolvimento e a consciência necessariamente na sua formação, em processo.

17 *Wesen des Gelehrten*, SW XI, p. 356.

18 Cf. *Einleitungsvorlesungen*, SW IX, p. 20.

19 Segundo SIEP, *op.cit.*, p. 92, o absoluto não surge aí como um "lugar vazio" para a determinação por um juízo tético, mas como "fundamento da disjunção".

20 V. J. DRECHSLER, *Fichtes Lehre vom Bild*, (Stuttgart, 1955), ainda a obra de referência sobre esta temática.

Na terceira exposição sobre a essência do douto, de 1811, ressaltará o mesmo projecto de compreender o saber como génese, como plena originalidade. A transformação transcendental do pensar, em que devem ser invertidas as funções de fundamentação do saber, ressurgue como a distinção do saber como cópia, repetição ou imagem reprodutora ("Nachbild"), e o saber como modelo condutor, imagem primeira ("Vorbild").

Esta imagem modelar não é acessível à consciência, porque esta não tem ponto genético.

"Este primeiro acto da liberdade, este arrancar-se das cadeias da necessidade da natureza acontece sem que nós próprios saibamos bem como. Tão-pouco quanto somos conscientes do primeiro passo no domínio da consciência em geral, assim também não o somos do nosso acesso ao domínio da moralidade."²¹

É precisamente devido ao carácter segundo e sempre reflexo de todo o conhecimento ordenado à consciência que é inabordável o momento efectivo da formação no que ela tem de significativo, para além da simples erudição ou de procedimentos mecânicos. Todavia, é possível a verificação fáctica desse processo e mesmo uma pragmática que o possa encaminhar de modo eficaz. Do mesmo modo como, para Kant, a pedagogia não tem regime transcendental, assim também, para Fichte, ela é mera pragmática.²² É porque a efectividade do processo, que é um processo existencial e fáctico e, embora ordenado à própria lógica de desenvolvimento da razão, não é idêntico a ela, que o processo pode ser dito como ocorrendo numa intimidade da vida que, para Fichte, se poderia encontrar na intuição intelectual, acto primeiro ou vida absoluta. É este elemento, variadamente designado por Fichte, o referido saber modelar (Vorbild) em que o saber se resolve plenamente em actividade. É somente aí que a intervenção pedagógica seria eficaz, porque ele é a origem de toda a capacidade sintética, judicativa e inventiva. Este encontro com o facto, no sentido de momento não explicitável da razão, constitui a compreensão de que não é a exposição do absoluto que forma o absoluto, que essa exposição não se confunde com ele, constituindo um facto que nem mesmo um saber absoluto poderá compreender sob algum regime de necessidade. Esse ponto genético não é abordable pelo conceito, mas constitui uma intuição.

21 *Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit*, GA I.3, p. 83.

22 "A educação é uma arte, cujo exercício deve ser aperfeiçoado por muitas gerações. [...] Por isso, ela só pode avançar passo a passo, e um conceito correcto da natureza da educação só pode surgir porque uma geração lega as suas experiências e conhecimentos à seguinte [...]" (KANT, *Über Pädagogik, Werke*, Darmstadt, 1964, vol. 10, pp. 702-703). A educação não é, nestes termos, uma ciência cujos princípios possam ser derivados da razão pura. Cf. o mesmo carácter pragmático da pedagogia no *System der Sittenlehre* (1812) de Fichte (SW XI, p. 41).

A W.L., a partir duma impossibilidade radical de adequação entre a exposição e o conteúdo, entre a função da compreensão do conceito e o objecto a ser compreendido, reconhece a tensão em que ela própria se desenvolve.

"A exposição permanece sempre apenas exposição e não pode jamais sair para fora de si mesma, e transformar-se na essência."²³

A imagem não pode ser confundida com o modelo, sendo essa confusão a origem da fixação do "ser-ente" referido, ou no tipo de saber não-genético. Mesmo o saber absoluto não pode substituir ou iluminar o momento de ocorrência do absoluto, aquele momento que, precisamente, iluminaria o facto, e exporia à plena luz o sentido de toda a formação. À luz duma teoria da formação, esta diferença entre a exposição e a vida interna, tem o significado de um hiato, em última análise impossível de colmatar, entre os conteúdos cognitivos apreendidos e a formação das funções que regem o seu emprego na função de compreensão e objectivação do mundo, fenoménico e intelectual.

"A formação erudita não pode de modo nenhum ser o fundamento da intelecção [do mundo supra-sensível: no máximo ela poderia ser, tão-somente, aquela por ocasião da qual e através da qual a forma [Gesicht] porventura mais facilmente se apresentaria. Há, entre toda a formação erudita possível e o supra-sensível, um hiato absoluto através do nada."²⁴

Esta intelecção não é transmissível ao modo de conteúdos cognitivos ou erudição, de qualquer tipo, mas é dependente de uma capacidade funcional de abstracção e de intuição.

O carácter formativo, dir-se-ia reformista, do pensamento de Fichte, propondo uma reforma do entendimento, mas, simultaneamente, revolucionário, impondo a inversão do entendimento, para fundá-lo sobre as suas condições de possibilidade racionais, tem por resultado o duplo regime, temporal e estrutural, empírico e transcendental, que é fonte da dificuldade que vimos a desenvolver, mas também que estrutura todo o pensamento fichteano. Assim, a inversão transcendental repetidamente exigida como primeiro acto do saber é entendida, fora do tempo, como acto anterior a qualquer temporalidade, anterior à própria noção de formação. Estruturalmente, esta surge como um resultado derivado da inadequação e

23 *Wesen des Gelehrten*, SW VI, p. 364.

24 *Wesen des Gelehrten*, SW XI, p. 180. A questão que nos ocupa, claramente apontada em passagens como esta, é reconhecida por K. POHL, *Fichtes Bildungslehre in seinen Schriften über die Bestimmung des Gelehrten*, (Beihefte zur Zeitsch. f. phil. Forschung, 1966, p.e. pp. 11-12, 68), sem, no entanto, daí extrair consequências pedagógicas de carácter sistemático.

impossibilidade de deduzir, simplesmente, o sistema do saber a partir, pura e simplesmente, do primeiro princípio incondicionado. Este princípio é o da pura actividade, e pura realização, a qual, porque para Fichte actividade e realidade absoluta são idênticas, exprime-se na categoria da realidade, dotada da figura epistemológica do eu absoluto, da absoluta totalidade da realidade. É porque o saber necessita de mais princípio, para além do primeiro, para a sua auto-compreensão, e porque a referência à actividade como realidade absoluta e ser, proposta no primeiro princípio, só se poderá fazer por via de um deve-ser, um "soll", que é necessária uma "formação", que conduz da dissociação dos princípios para a sua síntese. Esta síntese realizar-se-á no conceito de deve-ser ("soll") e nos modos empírico e filosoficamente reconhecido da consciência.

O aspecto reformista, propedêutico e formativo da W.L. funda-se nessa inadequação do puro acto, ou actividade, da liberdade absoluta, a qualquer expressão e a qualquer saber. Entre "ser" e "deve-ser", entre o eu e a sua identidade reconhecida como tal, terá de desenrolar-se um processo, mesmo que o que desencadeie o processo seja um acto puro, com tudo o que ele envolve, de novo começo ou revolução, e ainda que esse acto seja mais suposto e imitado do que propriamente realizado.

A expressão temporal deste processo é, em primeiro lugar, a temporalidade da intuição empírica em geral, a qual receberá, no entanto, a sua compreensividade sobretudo na história. O tempo é a forma a priori em que a consciência se pensa, o desenvolvimento e refacção sobre si própria que constitui a consciência de si, e a sua compreensão global e intersubjectiva tem a figura da história e da época.

Para a consciência historicamente determinada, não há notícia do acto primeiro da consciência,²⁵ pelo qual ela se origina, e tão-pouco existe, como se viu, essa notícia para a consciência empírica em geral. Aquilo que chama a consciência a si própria é necessariamente anterior a ela. A tarefa pedagógica, assim como a da formação histórica e colectiva surge como uma elucidação desse acto, uma imitação e imagem sua, na qual, no entanto, a consciência pedagógica e histórica, uma vez filosoficamente esclarecidas, não podem supor estar exposta a formação na sua verdade primeira, mas tão-somente na sua imagem. A figuração pedagógica e política não são eficazes, segundo a W.L., senão a título meramente figurativo, ou seja, simbólico. Assumem o carácter de simbolização, de repetição da vida interior não manifesta.

A formação do homem em desenvolvimento significa a condução de uma consciência a si própria, e constituiria, transcendentemente, um pro-

25 Cf. *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, SW VII, p. 132. Cf. tb. n. 77 infra.

cesso de criação ex-nihilo. Toda a aplicação pedagógica ou política, mas igualmente, afinal, científica ou filosófica, apenas ocorre sobre o não-essencial, significa uma mera orientação que pode mostrar para onde olhar. Mas não é possível comandar *vê*, o imperativo pedagógico fundamental. É a diferença entre olhar e ver que está em questão na formação das funções do saber, e ver não é um talento ensinável. Há um "Blick" ("olhar"), mas que esse "Blick" seja reportado a um "Sehen" ("ver")²⁶ e entendido apenas como uma concrescência sua constitui, como se referiu, um "salto sobre o nada." A pedagogia age sobre um domínio já constituído, não sobre a sua constituição. Esta é pré-conceptual, ou além do conceito, além do ponto em que este reconhece os seus limites.

A formação empírica, formação existencial, ocorre entre o momento interior e a exteriorização fenoménica do saber. O acto educativo é como que "invisível" porque

"não há, de todo, um momento *primeiro* da consciência, mas somente um *segundo*." ²⁷

O acto da transformação, ponto onde pode ocorrer a mudança decisiva, não é acessível à intervenção pedagógica, mas oculta-se. O processo educativo de formação da subjectividade será, do mesmo modo, um reflexo dessa invisibilidade, um processo de *vida efectiva*, não programável ou deduzível a priori. O processo formativo, educativo ou histórico, desenrola-se sem que as estruturas transcendentais da racionalidade o afectem essencialmente. A ciência não é vida, e esta não é ciência.²⁸ Assim como nos *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (*Traços Fundamentais da Época Contemporânea*), como se verá, há um aspecto segundo o qual as estruturas a priori da temporalidade não se desenrolam em obediência à temporalidade efectiva, toda a filosofia transcendental não obedece à empiria que esclarece e enquadra em esquemas de inteligibilidade. Por tal razão, nos processos de formação, os especificamente humanos,²⁹ o empí-

26 Sobre esta distinção, cf. W.L. 1812, SW IX, pp. 394-395.

27 *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, GA I, 3, p. 208.

28 Cf. *Sonnenklärer Bericht über das Wesen der neueren Philosophie*, GA I, 7, p. 247.

29 Aqueles que se designam por "Bildung". Os de objectivação da experiência permanecem para Fichte, como para Kant, constitutivos, mas derivados. A estrutura reflexiva dos juízos teleológicos, estéticos ou, mesmo, históricos, para Kant será reencontrada, em Fichte, nas estruturas de formação da consciência que antecedem, transcendentemente, às funções objectivadoras. Não obstante nos *Grundlage* (1794/95) a dedução parecer seguir uma lógica determinante, as consequências do facto dela assentar, em última instância, sobre um deve-ser (soll), e uma inadequação fundamental entre realidade, negação e limitação, virão a ser progressivamente retiradas, tornadas explícitas e assumidas nas versões posteriores da W.L. A consciência será toda ela entendida como uma judicção que não pode aspirar à necessidade causal ou lógica, porque realizada sobre um facto essencial. Este facto, o

rico só se conforma ao esquema transcendentalmente proposto para efeitos da sua inteligibilidade reflexiva, e nunca constitutiva. O esquema destes processos não é constitutivo, mas apenas torna inteligível aquilo que, por si mesmo, é pura vida, puro impulso e acontecimento.

O efeito do acto educativo permanece, em qualquer caso, e definitivamente, invisível, na sua verdade, do ponto de vista do observador, porque o acto não é, para ele, abordável, mas dá-se na efectividade não programada e não redutível ao esquema de conhecimento. E, do ponto de vista da consciência em formação, porque ela apenas se reconhece como consciência já formada e reflectida.

Esta acção de formação, ou de auto-formação, em que a consciência desperta, constitui um salto sobre o hiato em que a consciência reflecte sobre si própria. A linguagem fichteana fala-nos, em primeiro lugar, da necessidade dos três princípios do saber, a posição, oposição e limitação, antes dos quais não é constituível o movimento que conduz, em crescente determinação, até à sensação e ao sentimento de si e do mundo. Em segundo lugar, do "brotar" do saber, a partir da sua génese, caracterizada como o seu não-ser. Em terceiro lugar, da manifestação que, reconhecendo-se como tal, e como essencialmente limitada e insuficiente não pode manifestar o momento primeiro da génese sem, precisamente, o tornar segundo. É este salto e ausência de sequência, porque a consciência se encontra já sempre aí, que dificulta a compreensão do que pode significar um movimento de formação.

Se o reconhecimento sempre *post factum* do eu por si próprio apela, em primeira instância, a uma posição de si expressa pela frase acima referida, "é porque é", não é concebível a necessidade de uma *preparação, prope-dêutica* ou estágio prévio. A posição imediata de si não possui antecedente nem solução de continuidade com algum estágio anterior.

"Ouve-se, é certo, levantar a questão; *que* era eu afinal, antes de chegar à auto-consciência? A resposta natural a isto é: *eu* não era de todo; pois eu não era um eu. O eu só é na medida em que é consciente de si. A possibilidade daquela questão funda-se sobre uma confusão entre o eu como *sujeito*; e o eu como *objecto* da reflexão do sujeito absoluto, e é em si inteiramente ilegítima."³⁰

da exposição primeira do absoluto, não é deduzível, de qualquer modo que seja, a partir do absoluto. A sua ocorrência permanece, para toda a compreensão que o saber dele proponha, *radicalmente contingente*. A judicação primeira sobre ele é acto da liberdade, não determinante, mas de carácter reflexivo. Existe assim, uma reflexividade fundamental na W.L., expressa até pela posição *central* da imaginação transcendental.

30 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre [= Grundlage]*, GA I.2, p. 260.

Toda a questão sobre um estágio prévio do eu reintroduz, segundo Fichte, precisamente o eu, como observador de um eu objectivado e assume assim, sempre exactamente "isso de que se pretendia abstrair."³¹ Nesta contradição reside o estatuto da W.L. como o eminentemente comunicável e transmissível, aquilo que poderíamos designar pela *imanência pedagógica* da doutrina, que partilha, aliás, com o pensamento dialéctico e dialógico em geral.

3. A Doutrina da Ciência como pedagogia

A questão pelo início do eu envolve pois, nestes termos, uma contradição performativa entre as condições necessárias à posição da questão e o seu conteúdo.³² A questão pela origem envolve uma contradição entre o que se faz e o que se diz ao perguntar, detectável também, no mesmo sentido, na questão pela identidade, em que são as condições do questionamento que são negadas nos próprios termos da questão.

"Perguntar por uma realidade que deve subsistir depois de que se fez abstracção de toda a razão, é contraditório, pois o próprio questionador possui, com certeza, uma razão, pergunta impulsionado por uma motivação racional, e deseja uma resposta racional; ele não fez, portanto, abstracção da razão. Nós não podemos sair do círculo da nossa razão."³³

A doutrina comporta-se como *o* eminentemente *ensinável*. Toda a *Lehre* (doutrina) é-o precisamente na medida em que é objecto de *Lehren* (ensino). Todo o ensinável e ensinado cai sob a alçada das condições da síntese da subjectividade. Nada se mostra ou exhibe a não ser à luz das condições do saber. A doutrina possui um conteúdo já implícito em todo o saber e é esse conteúdo que, antes de mais, permite o seu reconhecimento como saber e, consequentemente, a sua própria transmissão.

"Ela [a W.L.], não é, de todo, *objecto* do saber, mas apenas uma forma do saber de todos os objectos possíveis. [...] Ela é, por isso, o mais fácil que pode haver, o mais evidente, que jaz [mesmo] à frente dos pés de cada um."³⁴

31 *Ib.*

32 Cf. sobre esta questão, V. HÖSLE, "Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität" (in *Zeitsch. für philosophische Forschung*, Bd. 40 (1986), pp. 243-244 e 237), com o sentido de que a própria forma do pensar como instância para Fichte fundadora, porque impossível de abstrair, estabelece um paralelo entre o seu pensamento, no plano da subjectividade, com, no plano da intersubjectividade, o argumento do carácter "não ultrapassável [d]a situação de argumentação com sentido" apresentado pelo pragmatismo transcendental.

33 *Grundlage des Naturrechts*, GA I, 3, p. 349.

34 W.L. 1801, GA II.7, p. 141.

É este conteúdo que, precisamente gera o tipo de contradição atrás referida.

A questão da W.L. será "que é o saber propriamente, ou em si?"³⁵ A doutrina possui um conteúdo performativo que pretende já implícito em todo o saber, e será esse conteúdo que, antes de mais, permite o seu reconhecimento como saber e, consequentemente, qualquer transmissão e reconhecimento.

E será ainda pela mesma razão que a W.L. terá como condições pedagógicas a ausência de uma letra fixa, mas apenas será compreensível naquilo que efectivamente se faz na sua enunciação em tal momento e situação. Ela não pode, a bem dizer, ser repetida. É-lhe essencial, não apenas como condição didáctica exterior, para captar a atenção dos seus ouvintes, que ela seja compreendida no seu acontecimento efectivo, que ela se desenrole efectivamente perante o seu auditório. Ela não é um dado transmissível mas, a partir do momento em que se atinge o saber propriamente, os passos não constituem mais um espectáculo observável, mas exigem a sua realização efectiva.

Este momento coincide com a referência ao desaparecimento da função do "Wissenschaftslehrer",³⁶ em que o condutor, o professor desaparece como tal, passando o desenvolvimento do saber a fazer-se a partir de si próprio, sem a possibilidade, sequer, de algum momento, sob a figura de uma inteligência ou observador, exterior ao próprio processo, que o pudesse observar ou conduzir. Essa inteligência observadora, se não estiver também ela incluída no processo, invalida o prosseguimento da síntese. Ao se responder à questão da W.L. com a formulação, "o saber é tal", o saber assim enunciado tem de estar envolvido no segundo termo, no definiens e, com ele, o sujeito que, como sujeito, a formula. A definição ficaria, independentemente do seu conteúdo, incompleta, pois a fórmula definitiva não daria conta, nesses termos, da totalidade do saber.³⁷

É essa forma de todo o saber que deve ser comunicada, forma que não pode, todavia, ser descrita mas, para Fichte, tão-só intuída, é vista, ou não é. A W.L. tem de ser feita por cada um que a compreenda, ela não pode ser descrita ou apreendida sem a actividade daquele que a apreende.

4. A partição da inteligência e a intersubjectividade como condições da doutrina

A W.L. entende assim, como característica inseparável da formação, a sua determinação comunicativa e também, deste modo, intersubjectiva. A

35 Cf. W.L. 1805, GA II, 9, p. 180; *Einleitungsvorlesungen*, SW IX, p. 21.

36 Cf. W.L. 1801, GA II, 7, p. 168; *Einleitungsvorlesungen*, SW IX, p. 35.

37 Cf. W.L. 1805, GA II, 9, p. 182.

partição da inteligência é condição de possibilidade da sua exposição e, inversamente, é a própria visibilidade do mundo que tem por condição a multiplicidade do eu, a sua pluralidade e divisibilidade. Não há ciência monológica porque não há inteligibilidade para um eu isolado. A constituição da razão é uma actividade de cariz antes de mais social. A função atribuída a todo o saber e ciência em geral, de constituir contributo para o "aperfeiçoamento da espécie", não é isolável da questão acerca do interesse e significado sociais do saber.

Esta determinação intersubjectiva e social da ciência, não é, para Fichte, separável da sua característica central, de constituir-se a partir de uma razão prática. A interacção ética da humanidade como condição do saber, e a referência privilegiada ao imperativo kantiano e ao esforço para a sua realização como característica metodológica do saber, não permitirá que se compreenda a formação do saber numa eguidade particular ou individual.

"No homem está também dado o conceito da razão, e da acção e do pensar segundo a razão, e ele quer necessariamente, não somente realizar esse conceito em si próprio, mas também vê-lo realizado fora de si. Pertence às suas necessidades, que sejam dados fora dele seres racionais seus iguais."³⁸

O valor e o sentido da ciência tem, para Fichte, um critério seguro na sua capacidade de promoção da cultura como acção social, e da humanidade, afinal na sua capacidade de contribuir para o progresso da humanidade. A cultura nada é além de processo de libertação.

"Cultura significa o exercício de todas as forças com o fim da liberdade completa, da completa independência daquilo que não é nós próprios."³⁹

Ela significa também a entificação desse processo, em competências, condições, ou determinações da liberdade, as quais constituem condição de acesso à liberdade.

A cultura é o *despertar* da razão,⁴⁰ que tem por condição um exercício, a realizar a partir de um ponto em que a razão está ainda totalmente determinada pelas coisas. O despertar não pode ser realizado por um acto de vontade, a qual não pode existir previamente à razão, na medida em que ambas derivam de um mesmo acto de separação e cisão em relação ao mundo das coisas. É, nestas condições, necessário um exercício, uma capacidade que é adquirida, ou construída, pela criação de condições empíricas e anímicas para esse despertar.

38 *Bestimmung des Gelehrten*, GA I, 3, pp. 35-36.

39 *Beitrag zur Berechtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*, GA I.1, p. 241.

40 *Bestimmung des Gelehrten*, GA I, 3, p. 31.

"A aquisição dessa competência, em parte de subjugar e extirpar as nossas próprias inclinações defeituosas, surgidas antes do despertar da nossa razão e do sentimento da nossa actividade própria; em parte para modificar as coisas fora de nós e alterá-las segundo os nossos conceitos, – a aquisição desta competência [die Erwerbung dieser Geschicklichkeit], digo eu, chama-se cultura."⁴¹

A dificuldade consistirá, então, em que essa liberdade a que se pretende poder aceder por meio da instituição, do exercício, e da construção empírica dessas condições "culturais", precisamente não é manifestável.

"Não posso, de todo e em geral, ser consciente de uma liberdade fora de mim; nem mesmo posso tornar-me consciente de uma liberdade em mim ou da minha própria liberdade."⁴²

E, por tal razão, reconhece-se uma necessária independência entre o progresso cultural e o verdadeiro acesso à liberdade, neste sentido fundamental de auto-determinação e de libertação do império da coisa, não obstante a necessidade de colocar aquele progresso em algum tipo de paralelismo com este acto de libertação.

A manifestação da liberdade a partir das suas condições culturais, só será possível, não por um acto de tomada de consciência objectiva, que Fichte não admite ser possível sobre a liberdade, mas, antes, pela destinação social do saber.⁴³ Será por um juízo de tipo reflexivo sobre a existên-

41 *Ib.*

42 *Ib.*, p. 36.

43 V. R. WILLIAMS, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other* (New York, 1992, esp. a Introdução), que explora em Fichte e Hegel a descoberta da tessitura social e intersubjectiva da ciência. V., também, a apreciação crítica da relação intersubjectiva no direito natural em M. KAHLO et al. (ed.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis* (Frankfurt a.M., 1992, e.g. pp. 26, 52, 53, 90-91, 113-114). A insignificância ontológica da posição fichteana apontada por V. HÖSLE (*op.cit.*, p. 249), poderia conduzir a uma apreciação mais apropriada da descoberta dessa tessitura, mas ocorrendo no interior da própria evolução da W.L., precisamente caracterizada por WILLIAMS (*op. cit.*, p. 13) como uma "ontological reversal." A refundação da doutrina de Fichte, especialmente a partir de 1801, permitirá fazer radicar o interesse social da ciência, não mais numa humanidade abstracta, cujo aperfeiçoamento seria possível promover e levar a cabo pela classe dos "sábios", através do argumento, e assim, "pelo ensino, ou pela acção, ou ambos, espalhar mais além a formação que eles próprios receberam" (*Bestimmung des Gelehrten*, GA I, 3, p. 33). Posteriormente à refundação referida, esse papel seria desempenhado então, ainda pela educação, não mais ligada ao interesse da humanidade, mas pela "educação nacional", ligada às características específicas do "povo". Esta caracterização do "povo", numa interpretação de direita ou de esquerda, vai sem dúvida marcar a destinação da ciência como realidade social. Para uma valorização crítica da importância da problemática social na pedagogia fichteana, cf. e.g., SCHUFFENHAUER, *op. cit.*, p. 119.

cia social e as suas manifestações ou condições culturais que a liberdade irá aceder à consciência.

A questão do acesso à consciência daquilo que constitui

"o fundamento último de explicação de toda a consciência, [...] não pode, portanto, de todo, pertencer ao domínio da consciência,"⁴⁴

depende da apreciação de finalidades, da conformidade a fins. A compreensão do significado da ciência como fundada, em última instância, sobre a liberdade, exige, pois, a compreensão da sua determinação intersubjectiva. A questão é, assim,

"como chega o homem a admitir e a reconhecer seres racionais seus semelhantes fora de si [...]"⁴⁵

A característica mais evidente desses seres é a acção conforme a fins, ou capacidade unificadora e organizadora, capacidade que compartilha, no entanto, com causalidades não racionais ou livres, mas regidas ainda segundo leis naturais, nomeadamente, a causalidade que constitui os organismos e pela qual os mesmos se regem e agem. A nota característica da liberdade terá então de ser buscada mais além, numa modalidade específica da causalidade determinada por fins.

"Seja apenas pela *nossa* acção livre, de que nós somos conscientes do modo indicado [apenas por defeito, por desconhecimento de causa objectiva do fenómeno], alterado o modo de eficiência da substância que nos é dada no fenómeno, de modo tal que esse modo de eficiência não mais pode, de todo, ser explicado a partir da lei, segundo a qual ele se tinha até então ordenado, mas meramente a partir daquela que nós pusemos na base da *nossa* acção livre, a qual é oposta à anterior; então não podemos explicar uma tal determinação alterada a não ser através da pressuposição de que a causa daquele efeito é igualmente racional e livre. Daqui resulta, interferindo na terminologia kantiana, uma *acção recíproca segundo conceitos*; uma comunidade conforme a fins; e isto é o que eu denomino sociedade."⁴⁶

A citação justifica-se por permitir a verificação de que é a partir da regulação das causalidades dos diversos "eus", regulação que constitui o direito e as instituições políticas, que se pode detectar a fenomenalização da liberdade e da razão, e se torna manifesto o mundo do espírito na natureza. E é, igualmente sobre a alteração de instituições tais que se tem de fundar a condução do processo de fenomenalização da liberdade e da

44 *Bestimmung des Gelehrten*, GA I, 3, p. 36.

45 *Ib.*, p. 34.

46 *Ib.*, pp. 36-37.

formação do homem. O direito, como regulação necessária e objectiva das relações interpessoais é a figura introdutória da consciência da liberdade e da razão. Esta consciência encontra a sua expressão no direito como estrutura de reciprocidade e regulação necessária das relações interpessoais.

5. *A Aufforderung*

A apreensão de si da consciência reveste-se de um condicionalismo que actua em dois sentidos, que irão, entretanto, convergir essencialmente numa necessidade de uma dupla objectivação, do outro e de si mesmo. Por um lado, é necessário um condicionamento por uma outra consciência, por outro lado, este condicionamento revela-se na necessidade de uma objectivação e apreensão de si.

A consciência põe-se como actividade espontânea, acção ou causalidade livre. Mas esta acção posta imediatamente exige a presença de um objecto, sobre a qual ela se exerce e que a suscita. Tanto esta acção imediata de posição espontânea de si, ou livre causalidade do eu, quanto o objecto que a afronta constituem, nestes termos, condição do modo de ser da consciência, a reflexão. E, como consequência recíproca deste condicionalismo, do mesmo modo o objecto só se determina, no seu modo de ser como objecto, pela acção.

Qualquer momento da consciência remete para uma acção de livre causalidade. Mas qualquer momento desta causalidade remete para um objecto sobre o qual ela se exerce, objecto que remete, novamente, para a causalidade. A questão que então se levanta é, situada a consciência nesta interacção, sobre o modo pelo qual a consciência se pode apreender a si.

"Toda o conceber é condicionado por uma posição de causalidade [Wirksamkeit] do ser racional; e toda a causalidade é condicionada por um conceber anterior deste."⁴⁷

A consciência, devido ao seu modo de ser, entendido sempre como interacção, é condicionada então, para o seu início, por uma circularidade fundamental.

Em razão deste círculo, a fim de que a consciência possa começar e encontrar o acesso a si própria, será necessário, nalgum momento da sua constituição,

47 *Grundlage des Naturrechts*, GA I, 3, p. 340.

"que seja admitido que a *causalidade do sujeito* é sinteticamente unificada com o *objecto* num mesmo momento."⁴⁸

Nesse momento, ainda de indistinção, tem de se apresentar um objecto que não tenha o significado e o efeito de uma supressão, simplesmente, do agir, um momento em

"que a causalidade do sujeito é ela própria o objecto apercebido e concebido, que o objecto não é outra coisa senão essa actividade do sujeito, e assim, que os dois [termos] são um só."⁴⁹

Neste objecto, a consciência encontra a sua própria acção. É no próprio acto de apreensão que se tem de apresentar um objecto como causalidade do sujeito, e que este receberá o conceito da sua própria causalidade livre. O conceito sintético é o de uma liberdade encontrada, conceito tensional, aparentemente contraditório, mas necessário, posto que a consciência não é capaz de situar o momento de acesso a si, entre as duas condições que, como extremos, devem interagir, a saber, o objecto encontrado e a acção livremente produzida. Este objecto será um tal que nega o seu estatuto próprio de objecto, na sua função corrente, de suprimir a causalidade livre do sujeito, na medida em que significa a apresentação, no domínio objectivo, de um objecto que provoca a causalidade livre daquele.

Para que a reflexão se possa dar, a necessária objectivação como representação de objectos tem de ser completada pela objectivação de si próprio nessa apresentação da sua própria liberdade como objectivada e exterior. A liberdade não começa por lhe ser dada no seu modo de ser próprio, mas apenas proposta. O eu tem de se *encontrar*, o que significa, num dado momento, ele deve pôr-se também a si como objecto da sua reflexão.

"Para se encontrar como *objecto* (da sua reflexão), ele não podia encontrar-se como se *determinando* à espontaneidade [*Selbstthätigkeit*] [...], mas como determinado a ela por uma obstáculo exterior que tem, no entanto, de lhe deixar a sua inteira liberdade de auto-determinação: porque, doutro modo, o ponto primeiro está perdido, e o sujeito não se encontra como eu."⁵⁰

O eu não se poderia encontrar na sua simples posição livre de si, pois esta posição vai constituir o reflectinte na reflexão, o qual exige, não um reflectinte idêntico a si, mas um reflectido, que se distinga pela sua forma objectiva. E, contudo, o encontro de si não pode ser referido a um puro

48 *Ib.*, p. 342.

49 *Ib.*

50 *Ib.*, p. 343.

objecto, o eu não pode surgir aí numa determinação puramente objectiva, ou não se reconheceria como eu.

"O que a síntese estabelece deve ser um objecto; mas o carácter do objecto é que, na ocasião da sua apreensão, a actividade livre do sujeito é posta como impedida. Este objecto deve, entretanto, ser uma causalidade do sujeito; mas o carácter duma tal causalidade é que a actividade do sujeito é absolutamente livre e se determina a si própria. Aqui, os dois elementos devem ser unificados; os dois caracteres devem ser conservados e não se deve perder nenhum deles. Como é isso possível?

Os dois caracteres são perfeitamente unificados, se pensarmos *uma determinação do sujeito à auto-determinação*, um apelo a que ele se decida a uma causalidade."⁵¹

O sujeito é, assim, determinado por um objecto, sem que, entretanto, a sua acção seja suprimida nessa determinação. É que

"ele recebe o conceito da sua causalidade livre, não como algo que *é* no momento presente, pois isto seria uma verdadeira contradição, mas como algo que *deve ser* no futuro."⁵²

A constituição processual do sujeito está envolvida na sua estrutura primeira, na própria possibilidade de aceder a si próprio. O eu não pode ser dado a si próprio a não ser pela intervenção de uma liberdade exterior que se apresenta como objecto, mas como um objecto que o irá reconduzir à sua liberdade própria, e não suprimi-la. O eu começa por encontrar o segundo termo da sua reflexividade como exterior a si. Ele só compreende a sua reflexividade própria ao compreender a do outro, e esta ele só reconhece porque a ele próprio é proposto o acesso, como terceiro termo, a uma relação reflexiva já constituída. Enquanto terceiro termo, ele surge numa posição assimétrica, de causalidade restringida e apenas proposta como futura. Isto quer dizer,

"o sujeito não se pode encontrar constringido [...]; porque aí ele não seria livre, nem seria um eu. [...] Como e em que sentido está ele então determinado a agir causalmente, para se encontrar como um objecto? Apenas na medida em que ele [...] é convidado [aufgefordert] à acção [...]."⁵³

⁵¹ *Ib.*, p. 342.

⁵² *Ib.*, pp. 342-343.

⁵³ *Ib.*, p. 343. Consulte-se a esquematização do mecanismo da "Aufforderung" em J. SCHURR, *Gewissheit und Erziehung. Versuch einer Grundlegung der Erziehungslehre Fichtes nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Ratingen bei Düsseldorf, 1965, pp. 94-95). A concentração por SCHURR da compreensão da filosofia de Fichte sobre o tema da certeza tende, no entanto, a uma interpretação dessa filosofia como pensamento fundacionalista, em detrimento do seu carácter eminentemente metodológico.

A consciência encontra-se e conhece-se como consciência apenas perante um "convite" ou "apelo" ("Aufforderung") que possui o carácter, que temos vindo a definir, simultaneamente, de um objecto que é apresentado, que lhe surge como um dado, e de um ponto de aplicação da sua causalidade própria. Se o objecto é ponto de aplicação dessa causalidade, na medida em que precisamente não se dá como objecto, ao passo que, no momento em que se dá como objecto, ele nega a causalidade, só um objecto que surge com a forma de um convite, um apelo à acção pode realizar a síntese desejada. A génese da consciência não reside em qualquer momento em que a objectivação e liberdade já se encontrem constituídas nos seus modos alternantes de acção e mutuamente exclusivos, mas no conceito sintético assim apresentado. A mútua remissão que constitui a questão, porque impedia a compreensão de algum início da consciência, é resolúvel pela possibilidade de que os dois termos sejam compreendidos como constituindo uma unidade.

A estrutura circular da consciência não deixa porta de entrada, a não ser pelo conceito de "Aufforderung", ela própria aliás, ligada a uma capacidade de judicção reflexiva, – embora, como se verá, não fundada sobre essa capacidade – na medida em que

"há no homem um impulso natural para supor fora de si a razão, até onde isso tenha simplesmente alguma verosimilhança, e para tratar objectos, por exemplo, os animais, como se dela fossem providos."⁵⁴

O início da consciência não pode ser, nem o seu estado realizado, que acarreta uma mútua remissão, empiricamente um regresso ao infinito, transcendentalmente um círculo abstracto, entre causalidade livre e objecto dado, nem, por outro lado, um estado de separação entre os seus elementos constituintes. Tão-pouco quanto um objecto puro, ou em si, assim também uma causalidade pura, sem objecto, não reflecte, e não se encontra a si, porque não realiza a função da objectivação, não se objectivando a si própria, pondo-se então como subjectividade sem exterior.⁵⁵ A consciência não se pode suscitar na circularidade que é a sua estrutura constituída, supondo, pois, necessariamente, uma génese, uma origem com estatuto e estrutura diversos da sua figura já constituída.

Aquilo que está implícito no apelo, ou convite, é a apresentação de um objecto como livre, e suscitando a liberdade, ou uma *livre causalidade recíproca*.⁵⁶ Trata-se afinal, da manifestação da presença de um agente livre e racional. O apelo não pode provir de um objecto natural porque

54 *Ib.*, GA I, 4, p. 140.

55 E.g, a natureza constitui um tal sistema. V. *ib.*, GA I, 3, p. 346.

56 *Ib.*, p. 343.

envolve um "conceito de fim"⁵⁷ que, contrariamente à finalidade encontrada na natureza, consiste meramente em visar a aquisição de um *conhecimento*.⁵⁸

A origem da consciência, em que se vão primeiramente conciliar a sua pura liberdade com a necessidade de que essa causalidade livre se exerça perante objectos que a virão determinar, encontra-se no esforço de *conhecimento*, mas de um conhecimento de tipo específico, porque referente não a objectos, mas à própria consciência. A consciência só pode ser ocasionada por outra consciência. Os elementos antitéticos que constituem o eu não entram em alternância e acordo funcional sem que a presença desse acordo se manifeste já, como catalisador dessa síntese. Este catalisador surge como uma acção de tipo específico, o do convite ao conhecimento e consequente reconhecimento de si como tal. Todo o conhecimento começa por ser reconhecimento.⁵⁹

Observe-se que o reconhecimento do agente racional, com o sentido do estabelecimento de uma livre acção recíproca, não é fundado sobre um conhecimento alcançado por um juízo reflexivo efectuado sobre indícios, embora como se referiu, o juízo reflexivo desempenhe um papel na relação entre as consciências, nomeadamente no próprio endereço do convite. Este juízo supõe uma reflexão já constituída e capaz de produzir unidade a partir da sua própria unidade funcional. O convite, ou apelo, constitui uma acção sobre o outro, uma intervenção sobre ele, não um juízo a seu respeito. O reconhecimento não constitui uma conclusão por analogia, mas uma acção recíproca entre consciências. Trata-se duma acção conceptual, com um objectivo igualmente conceptual, que manifesta e objectiva a racionalidade, e não mais uma actividade judicativa porventura simplesmente reguladora. Não se trata de colocar o sujeito perante indícios que lhe permitam, por analogia a partir de si próprio, chegar ao reconhecimento de outro sujeito,⁶⁰ mas de um convite, ou intimação, em que

57 *Ib.*, p. 346.

58 "Se, por conseguinte, o objecto e também, aqui, o fim de uma acção causal [Wirkung] poderia ser apenas o de produzir um conhecimento, então seria necessariamente de assumir uma causa racional para a acção causal" (*Ib.*, p. 346). Ora, "a causa da influência que se exerce sobre nós não tem, de todo, nenhum fim senão, em primeiro lugar, o de que o devemos reconhecer como tal; é necessário, por conseguinte, que seja admitido um ser racional como [constituindo] essa causa" (*Ib.*, p. 347).

59 Sobre o objecto configurado como um outro eu, dirá Fichte que "é só a alguma coisa assim que é possível ligar o fio da consciência, o qual bem poderia então, sem dificuldade, prolongar-se também aos outros objectos" (*Ib.*, p. 344).

60 V. a insuficiência dialógica de uma tal "teoria da transferência" ("Übertragungstheorie") da intersubjectividade em W. LÜTTERFELDS, "Die monologische Struktur des kategorischen Imperativs und Fichtes Korrektur der Diskursethik" (in *Zeitsch.f.phil.Forschung*, 40 (1986), p. 91). Sobre a ambivalência ou insuficiência da

ocorre uma restrição efectiva da livre causalidade do sujeito, sob a forma de proposta de conhecimento e comunicação.

A síntese da consciência, que permite alcançá-la e compreendê-la, exige desde logo a presença operante duma outra consciência, que põe, para a representação da primeira, um objecto, que é a sua própria causalidade livre como futuro, como deve-ser. A inadequação da consciência a si própria, a impossibilidade de fazer coincidir reflectinte e reflectido no acto em que a consciência existe para si própria, resolve-se num deve-ser ("soll"). O eu é posto perante a sua liberdade como um objecto a cujo conhecimento ele é solicitado. O apelo, solicitação, convite ou intimação é, assim, uma determinação à livre determinação, um constrangimento da liberdade que visa o reconhecimento dessa mesma liberdade.

"O apelo à livre espontaneidade [Selbstthätigkeit] é o que se chama educação."⁶¹

A consciência tem, pois, a sua génese na educação, entendida como um constrangimento, choque que uma livre causalidade tem de sofrer para o seu reconhecimento.

"A relação dos seres livres uns com os outros é portanto necessariamente determinada da maneira como se segue [...]: o conhecimento de um dos indivíduos pelo outro é condicionado pelo facto de que o outro o trata como um [indivíduo] livre (ou seja, limita a sua liberdade pelo conceito da liberdade do primeiro). [...] Nenhum deles pode reconhecer o outro se ambos não se reconhecerem reciprocamente."⁶²

A relação é necessariamente recíproca e é o convite à reciprocidade que constitui, para Fichte, o processo educativo em que a consciência se gera. É a relação de reciprocidade, inicialmente assimétrica, entre as consciências que prefigura a relação de reciprocidade do eu consigo próprio que delineará a figura própria da consciência.

6. Memória, juízo reflexivo e reconstrução

A questão da formação da consciência e do seu esclarecimento como saber e expressão do absoluto surge envolvida na dificuldade capital da sua orientação relativamente a um telos ou balizamento exterior ou interior. É manifesta a aporia da formação do absoluto *no* saber e *pelo* saber, mas simultaneamente, também como projectado exteriormente ao saber,

solução fichteana, cf. p. 102.

61 *Grundlage des Naturrechts*, GA I, 3, p. 347.

62 *Ib.*, p. 351.

como a sua orientação e balizar que virá aferir a correcção do processo da sua constituição. Se ele está em formação não pode ser simultaneamente já o seu alvo ou a sua medida. A dificuldade, para Fichte, caracteriza-se pela sua afirmação, de princípio, de que o saber, e mesmo o saber absoluto, não se pode confundir com o absoluto. A consciência e a ciência, mesmo que exponham, e mais, constituam a exposição única e própria do absoluto, não têm a capacidade realizadora e a suficiência próprias do absoluto, mas constituem apenas uma imagem sua. A consciência, o eu existente, e qualquer construção científica sua, *não são o absoluto*, mesmo que possam constituir sua expressão e imagem. O absoluto não é, para Fichte, em caso algum, remissível à subjectividade.⁶³ Mas, por outro lado, não há a possibilidade duma referência ao absoluto que não parta das condições da subjectividade e do saber, e não venha, afinal, a encontrar-se com elas. Não há em-si que não se constitua como projecto ou projecção do saber. Assim, todo o desenvolvimento da W.L. terá de partir de um destringar, um diferenciar entre o factor subjectivo do conceito e o seu aspecto em-si, ou o seu factor absoluto.⁶⁴

A aprendizagem, preparação ou a propedêutica necessária à ciência é a preparação da atenção, da intuição, da capacidade de sensibilidade da inteligência para não envolver o *dado* efectivo com as leis do pensar ou constructos subjectivos, não entender o facto do acto-acção (*Thathandlung*), o puro acontecimento, como mera repetição de elementos já bem conhecidos. O conceito depura-se através do seu auto-conhecimento.

Por isso, a relação entre teoria e prática, entre "criar-se" ("*sich machen*") e "intuir-se" ("*sich anschauen*"), será fundada apenas sobre uma distinção de pontos de vista. Em última análise é a vivificação do conteúdo que está em questão, a sua "reflexificação", tornar reflexivo o que era objectivo, ou objectivado, e encontrar como forma de auto-conhecimento reflexivo o que surge como simples objecto alheio e contraposto ao eu.

A memória é, neste contexto, a faculdade essencial. A memória é uma repetição como reconstrução, trazendo em si o princípio de solução da aporia apresentada. Do mesmo modo como a repetição da memória só tem sentido como recriação do rememorado, assim também a W.L. é uma imagem do absoluto, que o recria no meio da finitude e da determinação sem, por isso, com ele se confundir.

63 A generalidade da crítica mais recente não deixa de sublinhar tal facto. O eu fichteano não constitui o absoluto, mas tão-somente a sua imagem e manifestação privilegiada. O absoluto não é, por conseguinte, para Fichte, o sujeito.

64 Cf. e.g. *W.L. 1805*, GA II, 9, p. 266.

"A verdadeira memória [é o] próprio entendimento."⁶⁵

A memória significa, assim, o encontrar que não se distingue do criar.

"O seu encontrar é criar, o seu criar é encontrar."⁶⁶

O exemplo paradigmático da utilização da memória são as sucessivas versões da W.L. Ela não tem, nem pode ter letra fixa, mas é o mesmo pensamento sempre renovado e recriado, porque as suas condições performativas assim o exigem. Ela não é reproduzível, mas, poder-se-ia dizer, apenas re-produzível. A repetição do acto de produção não é entendida como repetição simples, mas regeneração.

E receberá então sentido, a formulação de uma coincidência entre o que se é antes e o que se devém após o trabalho da formação.

"Todo o objectivo da educação do homem é o de o tornar, através do trabalho, naquilo que ele era anteriormente, sem esse trabalho,"⁶⁷

exprimindo-se assim o sempre possível retorno ao imediato como resultado da mediação plena.

7. A formação no plano da história

Pelo conjunto de razões já aduzido, pode e deve pôr-se, de modo premente, a questão acerca do sentido da preparação, de todo o tempo histórico, do prévio, do anterior. Uma filosofia fundada por inteiro sobre o acto, não pode ter prévio, não lhe pode atribuir qualquer relevo ou sentido. A solução fichteana, a nível científico e didáctico acima abordada, dá-lhe o sentido de preparação da receptividade e libertação dialéctica e fenomenológica da ilusão. O seu sentido histórico e temporal resolve-se numa distinção de níveis em que existe um plano universal ("Weltplan"), que não se dispensa duma ordem histórica de realização mas, simultaneamente, a um outro nível, esse plano não é linear, mas constituído por extractos sobrepostos. Assim,

"essa compreensão do tempo inteiro, como toda a compreensão filosófica, pressupõe, por seu lado, um conceito unitário desse tempo, o conceito de uma realização pré-determinada, embora progressiva, desse tempo, no

65 *Zur Einleitung in die Propädeutik*, GA II, 9, p. 41. Cf. ainda as considerações didácticas sobre a W.L., o modo da sua compreensão, leitura e memorização em *ib.*, pp. 39-40; *W.L. 1804*, GA II, 8, p. 18; *Grundzüge*, SW VII, pp. 90-91.

66 *W.L. 1805*, GA II, 9, p. 272. Cf. *Zur Einleitung in die Propädeutik*, GA II, 9, p. 39: "repetir significa, entretanto, empreender uma vez mais, consigo próprio e pelas próprias forças, a mesma operação do espírito que o docente empreendeu connosco durante a lição."

67 *W.L. Nova Methodo*, Hamburg, 1982, p. 7.

qual cada elo seguinte é condicionado pelo precedente, ou, para me exprimir com maior brevidade, na linguagem corrente, ela pressupõe um *plano universal* [Weltplan]."⁶⁸

O plano histórico é necessário, pois é necessária a expressão do tempo na sua globalidade. A observância do plano, que o texto de Fichte pretende necessária,⁶⁹ não deixa, entretanto, de permanecer, por outro lado, condicionada na sua realização empírica, precisamente pelas condições de *reconhecimento*, ou do ajuizar sobre uma época concreta. A realidade histórica, o tempo histórico, constitui-se por cinco épocas que, transcendental e logicamente, se seguem umas às outras, mas que, na sua realização efectiva, não seguem qualquer ordem específica. O único dado de que a priori se pode dispor é o de que uma época

"tem necessariamente de caber em alguma dessas cinco épocas."⁷⁰

É característico da doutrina fichteana a tentativa de síntese entre uma estrutura necessária de apresentação, com uma liberdade ou indeterminação do facto dessa apresentação no plano empírico.⁷¹ A determinação do lugar que um dado fenómeno deve ocupar dentro desse quadro ou estrutura transcendental é deixado a uma judicação de tipo não-determinante. As épocas,

"cronologicamente, podem muito bem entrecruzar-se e decorrer paralelamente e em diversos indivíduos. [...] Algum pode estar atrasado em relação à sua época, [...] outro pode estar adiantado."⁷²

É, sem dúvida, o projecto e a consciência de si do observador que lhe permitem encontrar a figura da época entre a indistinção dos factos. Todo o juízo acerca do estado actual, da época em que se encontra a efectividade histórica, é um juízo de experiência, de cariz reflexivo, de recolha consciente de indícios, sinais e traços fundamentais. Neste sentido, a filosofia da história é a recolha de sinais e elementos que suportem uma interpretação, sem qualquer possibilidade, entretanto, de uma determinação concreta de movimentos ou progressos efectivos da razão e da liberdade na história. O seu carácter de acto a realizar é inalienável.

"Uma tal prova tem o seu lugar fora do terreno do filósofo, e cabe ao conhecedor do mundo e dos homens."⁷³

68 *Grundzüge*, SW VII, p. 6.

69 *Ib.*, p. 17.

70 *Ib.*

71 Cf. e.g. *Sittenlehre*, GA I, 5, p. 207, cf. tb. p. 102.

72 *Grundzüge*, SW VII, p. 13; cf. tb. p. 97.

73 *Ib.*, 19.

O filósofo transcendental não avalia aqui de modo mais categórico que o conhecedor do mundo. Ao aplicar-se à história, o filósofo

"busca, portanto, através de todo o curso do tempo, apenas lá onde a humanidade avança realmente para o seu destino, deixando de lado e desdenhando tudo o resto, na medida em que precisamente ele não pretende provar historicamente que a humanidade deve percorrer esse caminho."⁷⁴

O progresso, o desenvolvimento é, antes de mais, um filosofema reflexivo, que aponta para uma descrição do processo a partir, não de factos, mas duma estrutura a priori. O filósofo "questiona" o historiador⁷⁵ e relaciona os factos com o plano a priori da própria racionalidade transcendental.

E, por sua vez, é o mesmo paradigma já encontrado a propósito da consciência em geral, da formação que não pode reconhecer a própria génese, que Fichte aplicará à formação histórica.

"O ser – ou a existência – *intemporal* não é, de modo nenhum, contingente, e nem o filósofo, nem o historiador pode fornecer uma teoria sobre a sua origem: a existência *factual* no tempo, aparece como podendo ser de outro modo, e portanto, como contingente; mas esta aparência tem a sua origem no carácter inconcebido [dessa existência *factual*]. [...] Estes são, por conseguinte, os limites do filósofo e, se deseja saber algo neste domínio, ele é reenviado à empiria."⁷⁶

Sobre o modo como o ser se existencia historicamente não há conhecimento necessário, mas apenas indícios. O domínio *factual* pode sempre ser de outro modo. E também o historiador pressupõe, por seu lado, a história, e de igual modo não pode, por tal razão, indicar a sua origem.

"O homem, uma vez criado, não pôde observar como passou do não-ser à existência, porque, ao menos conscientemente, ele não estava lá e, do mesmo modo, não o pôde transmitir como um facto à posteridade."⁷⁷

Não é possível a revelação deste acontecimento, porque é sobre esse desconhecimento que deverá repousar a própria consciência, a sua temporalidade e, por conseguinte, toda a intuição empírica. Ela tem por condição a limitação do seu auto-conhecimento, ou a sua determinação empírica e existencial, onde não há começo absoluto. A consciência pressupõe um regime de facticidade, em que ela se insere, pressupõe o carácter não

⁷⁴ *Ib.*, 140. Cf. 140-141.

⁷⁵ *Ib.*, 142.

⁷⁶ *Ib.*, 131.

⁷⁷ *b.*, p. 132.

derivável da existência, o que quer dizer, que a inteligência não pode alcançar as razões últimas das próprias figuras fundamentais do saber e da consciência existencialmente realizadas, como sejam, por exemplo, a sociedade ou a linguagem.⁷⁸ A ideia de um começo absoluto não é representável objectivamente, porque não pertence ao domínio da existência, mas caberia apenas ao acto modelar do absoluto.

"Nem o filósofo nem o historiador têm o que quer que seja a dizer sobre a origem do mundo e da espécie humana, pois não há absolutamente nenhuma origem [...]; se o historiador devesse, no entanto, encontrar nas suas fontes explicações sobre tais questões, que ele saiba que, pelos seus conteúdos, elas não são história, mas filosofemas – por exemplo, sob a velha forma narrativa simples [...] do *mito*."⁷⁹

A origem do processo de formação é narrada, consequentemente, mitológica ou filosoficamente, consiste em filosofemas, ou reflexos da nossa própria filosofia, da nossa própria prática reflexiva. Toda a exposição de um acto primeiro de consciência pressupõe o observador consciente, sujeito da reflexão. O conhecimento e a interpretação da origem consta de filosofemas e mitos, projectados a partir do eu já constituído.

Toda a observação supõe dois elementos, observador e observado, e a observação de si implica uma cisão de si em um si-mesmo reflectinte e um si-mesmo reflectido, segundo a estrutura bipolar da reflexão,

"e é sobre [o facto de que] eles aparecem como distintos que repousa a totalidade da egoidade."⁸⁰

No acto de dizer "eu sou eu", em que se exprime a divisão, em si própria, da consciência, entre a primeira e a segunda posição da sua existência, é a identificação reflexiva que condiciona a subjectividade. Esta assenta sobre uma distinção entre a primeira e a segunda posição ou, precisamente, para Fichte, no facto dela consistir num acto primeiro, mas encontrar-se sempre como facto ou acto já realizado. A identidade é, aqui, sempre cindida e perdida e, através da identidade, é a origem, momento dessa cisão, passagem da natureza à reflexão, que se perde. Os saberes dos processos de formação humana estão envolvidos, por um lado, na impossibilidade de detecção do primeiro momento dos processos que estudam e, por outro, a própria avaliação do processo *como* processo deriva de um juízo prévio, e não, propriamente, de alguma notícia dos factos. Assim como as narrativas da história são esclarecíveis como

78 "Que nenhuma história se proponha, por conseguinte, esclarecer o nascimento da raça humana em geral, ou da vida social, ou ainda da linguagem" (*ib.*, p. 133).

79 *Ib.*, p. 132.

80 *Sittenlehre*, GA I, 5, p. 126.

construções derivadas de projectos,⁸¹ do mesmo modo o sentido do processo educativo, apreendido numa pedagogia teórica ou prática, constitui não mais que uma narrativa da integração comunicativa da criança, do nascimento da sua reciprocidade aos outros.

8. Conclusão. Filosofia transcendental e pedagogia

A educação, a cultura, ou o exercício, preparam, nestes termos, para algo que, fundamentalmente, não depende deles. A educação é, por definição, exterior àquilo para o qual ela visa preparar, a moralidade.

Tal é a dificuldade que subjaz à problemática que procurámos detectar no pensamento de Fichte sobre a questão da formação. O problema é o da formação da consciência, do saber, ou da capacidade da reflexão e da aplicação do juízo. Para Fichte, estas actividades não têm pré-história, porque a consciência começa apenas consigo própria.⁸² Não se pode ir buscá-la, para a Doutrina da Ciência, longe ou fora de si própria, não obstante ela só se efectivar em mútua remissão com o seu exterior. O espírito não tem pré-história, na medida em que só ele se ilumina e esclarece a si próprio, ou seja, em todo o seu auto-questionamento, não há visão exterior que o possa validar, mas isto ele tem de fazer por si mesmo e a partir de si mesmo. E do mesmo modo, toda a racionalidade pressuposta, ou observada no outro surge iluminada pela racionalidade que observa. A actividade preparatória para a razão não tem, assim, relação directa com a actividade para a qual ela prepara. O esforço da aprendizagem não conduz então, directamente, ao irromper da consciência, porque a consciência surge sempre como tendo já irrompido.

O que constitui a preparação são, sem dúvida, condições e configurações que, reflexivamente, se podem apresentar como manifestações empíricas da razão. Trata-se, pois, da inversão duma analítica transcendental, do tratamento das condições empíricas do não-empírico, das condições históricas e materiais para a manifestação da razão.

"A maneira de pensar tem de ser invertida [...]. A função do juízo reflexivo só intervém onde a subsunção não é possível e a faculdade de julgar reflexiva dá-se a si própria a sua lei."⁸³

Aqui, trata-se das condições empíricas do não-empírico, do objecto em que a consciência se tem de apoiar para aceder a si mesma. Este conceito pode ser descrito como um momento inicial da história da espécie, em que

81 *Grundzüge*, SW VII, pp. 140-141, cit. nota 74 supra.

82 Cf. e.g. *Grundlage*, GA I, 2, p. 427.

83 *Sittenlehre*, GA I, 5, p. 110.

a razão se guiava "por instinto", vida inconsciente de um povo, preparação da sua emancipação,⁸⁴ ou como educação.

A pré-história da consciência é, para Fichte, como se viu, encerrada num acto absoluto da posição que não pode aceder, em qualquer caso, à consciência. E a questão é, então, a do sentido da intervenção sobre esse momento prévio a qualquer regulamentação apriorística.

"O homem conserva-se a si próprio como espécie fornecendo cuidados e educação ao recém-nascido desamparado. É assim que a razão se produz a si própria."⁸⁵

A auto-produção da razão é educativa e cultural, de carácter, por conseguinte, empírico, e não transcendental, e a sua descrição é, ou, como se viu, mitológica, ou consistirá numa reconstrução metodológica, a partir de princípios estabelecidos pela consciência já formada e configurados segundo a compreensão própria desta. É, então, sempre, antes de mais, nos termos da *Doutrina da Ciência* de Fichte, a própria evolução e compreensão da reciprocidade das consciências e da sua génese e projecto que é problematizada em toda a descrição filosófica, ou prática da formação humana. As propostas pedagógicas, teóricas e práticas, são, assim, entendidas como reflexão sobre a própria génese e as condições do reconhecimento de si e social da consciência.

ABSTRACT

THE ROLE OF REFLEXIVE JUDGEMENT IN EDUCATION. FICHTE'S THEORY OF "BILDUNG"

A transcendental communicative structure of reason underlies J. G. Fichte's thought as exposed in his main works on history and law. On this basis, this paper tries to show that rational intervention upon such human formation processes ("Bildung"), as learning, political action and history is only possible through bringing its subjects to a dialogue reciprocity. Theory of "Bildung" consists, according to Fichte, not on prescriptions to action, but on a description of conditions to a communicative integration.

84 *Grundzüge*, SW VII p. 9.

85 *Grundlage des Naturrechts*, GA I, 3, p. 381.

HERMENÊUTICA NA HISTORIOGRAFIA FEUERBACH E O PROBLEMA DA INTERPRETAÇÃO*

Adriana Veríssimo Serrão

A presença de uma reflexão hermenêutica no pensamento de Feuerbach poderia ser confirmada por uma breve recapitulação dos principais contextos em que a impossibilidade de um conhecimento directo do objecto torna necessário o recurso à ordem da interpretação. Assim, no âmbito da filosofia da religião, o acesso à intimidade insondável do *Gemiüt* é semelhante a um trabalho de tradução, pois opera na conversão de dois sistemas de significação como se de línguas ou códigos diferentes se tratasse, procurando transpor o sentido oculto das imagens e dos afectos numa linguagem significativa e inteligível. O universo das representações sobrenaturais no qual a consciência religiosa se objectiva é semelhante a um texto, podendo deste modo os seus mecanismos psíquicos mais profundos, que permanecerão sempre inacessíveis a uma explicação lógica, ser compreendidos pelo pensamento *genético-crítico*. Exhaustivamente aplicado em *Das Wesen des Christentums*, este método surge posteriormente retomado na *Theogonie*, que encontra na análise da linguagem mítica e simbólica um princípio para colher o sentido da história da consciência humana segundo uma semântica dos desejos universais (salvação, felicidade, criação, imortalidade...).

* O presente artigo reproduz o texto de uma comunicação apresentada ao Colóquio *Feuerbach und das Bild der Vergangenheit* (Nápoles, Setembro de 1994).

Também o conhecimento é frequentemente descrito por Feuerbach como uma articulação entre sentido e texto. Para conhecer é necessário ler o "livro do mundo", que possui em si realidade, objectividade e sentido próprios, mas que só devem significar para nós quando os seus sinais são apreendidos e decifrados, quando o ser original é transposto para o pensamento e traduzido pelas categorias da linguagem¹. Ainda num outro contexto, predominantemente antropológico e existencial, a comparação entre a vida e a escrita pretende acentuar o facto de a existência de cada indivíduo, longe de poder ser considerada como a reiteração de uma essência humana predeterminada e idêntica, se assemelhar mais à redacção de um livro ou à produção inédita de uma biografia².

Estes exemplos bastariam para justificar, além de uma forte presença do tema, ainda a possibilidade de abordar algumas das grandes linhas da filosofia feuerbachiana segundo a perspectiva hermenêutica. É objectivo do presente estudo acompanhar o despertar deste tópico no interior da obra historiográfica, sendo justamente na qualidade de historiador da filosofia que Feuerbach começa por se debater com o problema da interpretação. Foi, de facto, o trabalho desenvolvido no confronto directo com as doutrinas da época moderna que constituiu a ocasião para uma primeira reflexão aprofundada acerca da natureza e condições do processo interpretativo. Procuraremos explicitar, a partir da sua sistematização no Prefácio ao *Leibniz* e de outros elementos dispersos ao longo dos escritos dos anos 30 – desde a recensão a Rosenkranz/Bachmann (1833) até *Para a crítica da filosofia de Hegel* (1839) –, os princípios gerais da teoria e metodologia feuerbachiana da interpretação, na referência exclusiva a esse caso privilegiado que é o texto filosófico.

1. A filosofia como enigma: a tarefa da interpretação

Ao elevar o conceito de *Entwicklung* ao estatuto de categoria central da hermenêutica historiográfica, Feuerbach confere-lhe um alcance sobre-determinado que ultrapassa largamente outras acepções consagradas no vocabulário filosófico, como as de "desenvolvimento", "crescimento" ou "evolução". Em diversas definições que deverão ser entendidas como

1 Cf. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, G.W. 9, 326; *Wider den Dualismus von Leib. und Seele, Fleisch und Geist*, G.W. 10, 150; *Über "Das Wesen der Religion" in Beziehung auf "Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik beider" von R. Haym*, G.W. 10, 345.

Os textos de Feuerbach serão citados pela edição crítica de Werner SCHUFFENHAUER, *Gesammelte Werke*, Berlin, Akademie Verlag, 1967 ss.

2 Cf. *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie*, G.W. 10, 283; 316.

sucessivas explicitações do seu conteúdo semântico, a *Entwicklung* é significativamente descrita como a "decifração" (*Entzifferung*), o "desvendamento" ou a "desocultação" (*Enthüllung*)³, e ainda como a "resolução do enigma" (*Enträtselung*) que constitui o "verdadeiro sentido de uma filosofia"⁴. Encontram-se assim reunidos em torno deste conceito, equivalente no léxico feuerbachiano ao de *interpretação*, o problema metodológico do acesso à verdade e a reflexão sobre os critérios orientadores do trabalho em história da filosofia.

O Prefácio ao *Leibniz* oferece o mais amplo esclarecimento desse carácter secreto que envolve uma doutrina filosófica, ao mostrar como nela se entretece uma duplicidade de planos: o plano do *dito* (*das Gesagte*), que corresponde aos enunciados literais e é apreensível pela leitura imediata, e o plano do *não dito* (*das nicht Gesagte*), que se definiria não tanto por um "vazio" ou uma ausência, mas antes pela presença difusa de um motivo unificador que vivifica e anima a doutrina no seu conjunto.

O pensamento que uma obra revela é sempre algo de inacabado, nunca inteiramente exposto, nunca dado na sua forma definitiva. Resulta deste desfasamento entre pensamento e linguagem que nunca existe perfeita correspondência entre a intenção do autor e a sua concretização, que a ordem das razões e a ordem da exposição não coincidem, que o sentido e a expressão não se recobrem. O enigma de uma filosofia deriva justamente do facto de o texto escrito não dizer tudo o que foi pensado pelo autor, decorrendo daí a carência da expressão e o seu carácter lacunar, sendo igualmente a sua complexidade directamente proporcional ao modo como o *dito e exposto* e o *não-dito mas pensado* se articulam reciprocamente no interior das fronteiras textuais de uma doutrina. O grau desta inadequação determinará, por sua vez, o grau da necessidade de intervenção do trabalho interpretativo. É por isso, afirma Feuerbach, que um pensamento complexo e multifacetado, como o de Leibniz, carece de mais "capacidade interpretativa" (*Entwicklungsfähigkeit*) do que um outro, que se exhibe mais clara e linearmente, como o de Locke⁵.

3 "Die Entwicklung ist die Entzifferung des wahren Sinns einer Philosophie, die Enthüllung dessen, was das *Positive* in ihr ist, die *Darstellung* ihrer *Idee* innerhalb der zeitlich bedingten, endlichen *Bestimmungsweise* dieser Idee." – "A interpretação é a decifração do verdadeiro *sentido* de uma filosofia, o desvendamento daquilo que é o *positivo* nela, a *exposição* da sua *ideia* no interior dos *modos de determinação* temporalmente condicionados, finitos, dessa ideia." *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie* [=Leibniz], G.W. 3, 4.

4 "[...] die Entwicklung ist nun aber nichts anders als die Enträtselung des wahren Sinns einer Philosophie." *An Karl Riedel. Zur Berichtigung seiner Skizze*, G.W. 9, 7.

5 *Leibniz*, G.W. 3, 3.

Também na *Carta a Riedel*, Feuerbach refere a estranheza com que uma doutrina do passado se apresenta a uma época posterior, mas para acentuar que essa distância temporal – cuja reconstituição define o objecto da história da filosofia – não se afigura ser de natureza essencialmente distinta daquela distância que se interpõe entre o pensamento próprio e o pensamento de um outro, o qual, diferido ou próximo no tempo histórico, não deixa de surgir sempre com a marca de um diferente, de um estranho:

"Cada filosofia do passado é para uma época posterior um paradoxo, uma anomalia, uma contradição com a sua razão. A interpretação tem a tarefa de resolver esta contradição, de desfazer este paradoxo, de indicar o pensamento alheio como um possível, pelo menos sob certas condições, pensamento próprio de nós."⁶

Compreender uma filosofia não será, pois, ir até ela para a inserir no tempo que a viu nascer, mas, inversamente, fazê-la tanto quanto possível vir até nós, chamá-la ao presente, torná-la nossa contemporânea. Feuerbach faz da hermenêutica uma exigência fundamental da historiografia, mas, mais ainda, subordina a própria historiografia, de natureza sucessiva e diacrónica, à hermenêutica, uma vez que tal "paradoxo" ou "anomalia" não se resolve de modo histórico, pela integração epocal de um pensador, mas de modo interpretativo.

O conceito de "dupla necessidade" mostra bem que Feuerbach não entende os sistemas como elos de uma cadeia, como se estivessem inteiramente inseridos no curso transitório de um contínuo *Übergang*. Uma filosofia é certamente condicionada por doutrinas precedentes, pela atmosfera intelectual, pelas categorias culturais e pela mentalidade do seu tempo. Só que o momento histórico, o contexto cultural e nacional determinam-na apenas "em sentido negativo", *por um outro*. Enquanto possui autonomia própria, eleva-se acima de todos os condicionamentos, é necessária e determinada, mas "em sentido positivo", *por si mesma*⁷.

6 "Jede Philosophie der Vergangenheit ist für eine spätere Zeit ein Paradoxon, eine Anomalie, ein Widerspruch mit ihrer Vernunft. Die Entwicklung hat die Aufgabe, diesen Widerspruch aufzulösen, dieses Paradoxe abzustreifen, den fremden Gedanken als einen, wenigstens unter gewissen Bedingungen, möglichen eignen Gedanken von uns nachzuweisen." *An Karl Riedel*, G.W. 9, 7.

7 "Notwendig im positiven Sinne ist nur eben das Notwendige, d.i. das, was durch sich selbst und um seiner selbst willen ist, notwendig im negativen Sinne, was durch ein andres ist. [...] Jede Philosophie nun, die wirklich diesen Namen verdient, ist notwendig in diesem doppelten Sinne, notwendig durch sie selbst, inwiefern sie Vernunft, Wahrheit ausdrückt, durch andres, inwiefern sie nicht etwa überhaupt bestimmte Wahrheit [...], sondern eine so und so, eine endlich bestimmte Wahrheit ausdrückt und durch den Standpunkt der Zeit, des Volkes, den Grad der allgemeinen Bildung oder die vorhergegangene Philosophie vermittelt ist." – "Necessário em sentido positivo é justamente apenas o necessário, i.e., aquilo que é por si mesmo e

O sentido positivo advém-lhe da *ideia*, que lhe imprime a marca da originalidade e lhe empresta um carácter único e inédito e, ao mesmo tempo, a dota de uma "verdade ilimitada" (*uneingeschränkte Wahrheit*)⁸:

"Cada filosofia tem, por isso, em si um santuário que repele todas as engrenagens e ataques, um núcleo absolutamente irrefutável. Este núcleo é a sua *ideia*, da qual aquilo que habitualmente se salienta e se capta como princípio ou proposição fundamental é somente a expressão exterior, o fenómeno."⁹

Aceder a esse "santuário inviolável" resume o objectivo fundamental do historiador da filosofia.

2. A dialéctica interpretativa

A hermenêutica feuerbachiana não estabelece técnicas fixas. Define, porém, uma metodologia suficientemente precisa que integra o procedimento analítico e o procedimento sintético como componentes indissociáveis do acto interpretativo, sendo a relação directa com o texto o requisito primeiro de toda a interpretação. Não se exprimindo inteiramente por si, apenas pode responder ao questionário de uma "interpretação imanente" (*immanente Entwicklung*)¹⁰, que opera como um trabalho *no* texto e tem como finalidade penetrar no seu sentido oculto para "o trazer à luz e tornar transparente"¹¹.

A análise é um procedimento de desconstrução mediante a divisão e a separação, que

por causa de si mesmo, necessário em sentido negativo aquilo que é por um outro. [...] Ora, cada filosofia que é realmente digna deste nome é necessária nesta dupla acepção; necessária por si mesma, na medida em que exprime razão, verdade, necessária por outro, na medida em que não exprime uma verdade determinada em geral [...], mas uma verdade determinada desta e daquela maneira, de modo finito, na medida em que é mediada pelo ponto de vista da época, do povo, pelo grau da cultura geral ou pela filosofia precedente." Recensão a J.E. Erdmann: *Veßuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, vol. I [=Erdmann I], G.W. 8, 129.

8 Erdmann I, G.W. 8, 130.

9 "Jede Philosophie hat darum ein allen Ein- und Angriffen sich entziehendes Heiligtum, einen absolut unwiderleglichen Kern in sich. Dieser Kern ist ihre *Idee*, wovon das, was man gewöhnlich als Grund- und Hauptsatz hervorhebt und angreift, nur der äußerliche Ausdruck, das Phänomen ist." Recensão a: *Hegel. Sendschreiben an den Hrn. Dr. C.F. Bachmann*. Von Dr. K. Rosenkranz [=Bachmann], G.W. 8, 4.

10 *Leibniz*, G.W. 3, 3.

11 An Karl Riedel, G.W. 9, 7.

"não só abstrai o conceito universal, determinante de pensamentos determinados, singulares, mas também desenreda do dito aquilo que no dito *não* está *dito*, embora se encontre implicitamente nele"¹².

A actividade analítica des-faz o que se encontra envolto, des-emaranha o accidental do essencial, separa o condicionado do incondicionado, o acessório do fundamental. Ela percorre o caminho que vai do explícito ao implícito, da letra ao espírito, da filologia à filosofia, remontando gradualmente até à presumível fonte geradora de sentido. Visa isolar aquele núcleo que garante unidade à multiplicidade de elementos que a um contacto superficial surgem como secundários, acessórios, desconexos. No termo deste processo, a ideia desvendar-se-á muitas vezes sob a figura de uma "proposição paradoxal", de que são exemplo o *cogito, ergo sum* cartesiano, a *visão em Deus* – "nous voyons toutes choses en Dieu" – de Malebranche ou a afirmação de Espinosa, segundo a qual "à essência do ser divino pertence não só o pensamento, mas também a extensão"¹³.

A síntese, por sua vez, parte do cerne problemático entretanto desenredado, extrai as potencialidades ínsitas nessa intuição mobilizadora, refaz o percurso do autor segundo a ordem das razões. Pode assim justificá-lo, recriando a estrutura subjacente da obra e conferindo-lhe a inteligibilidade de que no original carecia. A actividade sintética

"verifica a ideia apenas através da apreensão conjunta do múltiplo num todo, através da conexão dos pensamentos diversos, isolados, que aparentemente não estão em relação uns com os outros ou, pelo menos, não estão expressos numa tal relação, pensamentos esses que todavia, segundo a essência, fazem parte de um conjunto."¹⁴

A unidade assim desvendada não se esgota na enunciação de uma tese central ou de um conceito determinante e dominante, agora desenlaçado, o que seria próprio de uma redução abstractiva. É uma reelaboração da doutrina no seu todo e numa nova sequência, próxima da ordem do autor, mas já distinta dela, porque dotada de outra organização e disposição das partes. É uma reconstituição global da ideia, pois recria laços entre os temas, inventa vínculos entre os conceitos, para voltar a integrar de modo

12 "[...] eine analytische [Tätigkeit], indem sie nicht nur von den bestimmten, einzelnen Gedanken den allgemeinen, bestimmenden Begriff abstrahiert, sondern auch aus dem Gesagten das herauswickelt, was im Gesagten *nicht gesagt* ist, aber doch implícite in ihm liegt [...]" *Leibniz, G.W.* 3, 4.

13 Cf. *An Karl Riedel, G.W.* 9, 6.

14 "[...] eine synthetische [Tätigkeit], indem sie nur durch die Zusammenfassung des Mannigfaltigen zu einem Ganzen, durch die Verknüpfung der verschiedenen, isolierten, scheinbar nicht in einer Beziehung zueinander stehenden oder wenigstens nicht in einer solchen ausgesprochenen, dem Wesen nach aber doch zusammengehörenden Gedanken die Idee ermittelt." *Leibniz, G.W.* 3, 4.

coerente os elementos que anteriormente se apresentavam como marginais, desagregados ou periféricos, ou que, em muitos casos, nem sequer tinham sido efectivamente tratados pelo filósofo. A aplicação paradigmática desta metodologia pode encontrar-se na dedução da pluralidade monadológica a partir da singularidade monádica, através da mediação dos conceitos de *matéria* e de *força*¹⁵.

Feuerbach caracteriza de "orgânico" ou "genético"¹⁶ este método, que se poderia talvez com maior propriedade designar de *maieútico*, uma vez que faz surgir verdade, levando um filósofo a falar a partir dos seus textos. Ou ainda de *dialéctica interpretativa*, fundado que está num vai-vem de duas direcções inversas mas complementares. O movimento analítico é ascendente e centrípeto: parte do manifesto para o latente, para chegar ao ponto onde se encontra a origem, a raiz de uma filosofia. O movimento sintético é descendente e centrífugo: faz crescer o núcleo da doutrina, alargando-o harmoniosamente a partir de dentro, de si mesmo, do seu fundamento. Só aqui seria legítimo entender a *Entwicklung* como um desenvolvimento ou uma evolução em crescendo, já que não se pode, em rigor, *des-envolver* sem previamente *des-cobrir*.

3. Metamorfose e identificação: o intérprete como mediador

Sem chegar a declarar expressamente que é possível compreender um autor melhor do que ele se compreendeu a si mesmo, o papel concedido por Feuerbach ao intérprete é de tal modo relevante, que apenas através do labor deste virá o sentido a ser recuperado. A sugestiva analogia com a

15 Esta dedução, que marca um dos aspectos mais peculiares da interpretação feuerbachiana de Leibniz, é sinteticamente justificada nos seguintes termos: "So leitet z.B. Leibniz nirgends direkt aus dem Begriff der Monade die Vielheit der Monaden ab. Obgleich er aber keine *förmliche* Deduktion der Vielheit gibt, so ist sie doch nicht von ihm vorausgesetzt oder von außen aufgenommen und eine Genesis derselben aus dem Begriff der Monade historisch gerechtfertigt und begründet durch *die* Bestimmung z.B., daß die *Einzelheit* ein notwendiges Prädikat einer handelnden Substanz ist." – "É assim, por ex., que Leibniz em nenhum lugar deduz directamente do conceito da mónada a pluralidade das mónadas. Mas embora ele não dê qualquer dedução *formal* da pluralidade, ela não é contudo pressuposta por ele nem tomada de fora, e uma génese da mesma a partir do conceito da mónada é historicamente justificada e fundada, por ex., a partir *daquela* determinação segundo a qual a *singularidade* é um predicado necessário de uma substância activa." *Leibniz*, G.W. 3, 5.

16 "Die Entwicklung ist daher eine *genetische* Tätigkeit, indem sie das, was nur als unvermittelte These erscheint und, solange es so erscheint oder so wiedergegeben wird, unbegriffen ist, erzeugt, aus seinem Grunde ableitet." – "A interpretação é, por isso, uma actividade *genética*, na medida em que produz, faz derivar do seu fundamento, aquilo que apenas aparece como tese não mediada, e é incompreensível enquanto aparece ou é apresentado desse modo." *Leibniz*, G.W. 3, 4-5.

abelha mostra o *Entwickler* como protagonista de um processo de transformação do outro em si, pela assimilação e apropriação de materiais, e, simultaneamente, como agente de uma reelaboração pessoal dos mesmos através da sua própria actividade:

"O intérprete não deve restituir o estranho *como um estranho*, mas como se fosse o seu, como um mediado, assimilado através da actividade própria. O seu modelo não é a abelha que junta pólen e o transporta para casa, mas a abelha que volta a *segregar* como cera o pólen já acumulado."¹⁷

Tudo se passa como se a hermenêutica da revelação não se pudesse consumir sem a hermenêutica da identificação. O intérprete empresta o seu pensamento, fazendo dele o meio de uma "reprodução" e de uma "metamorfose"¹⁸, pela qual o estranho se transforma em próprio, o alheio em seu, o diferente em semelhante. É graças a esta "restituição transfigurada" (*verklärte Wiedergeben*) – que condensa o ideal feuerbachiano da interpretação –, que o intérprete-filósofo se distingue do historiador. Este queda-se na narração do autor em paráfrases, fazendo a compreensão descer ao nível da glosa¹⁹, substituindo a relação viva pelo esquematismo de uma "atitude mecânica" (*mechanisches Verhältnis*)²⁰.

17 "Der Entwickler soll das Fremde nicht *als ein Fremdes*, sondern so, als wäre es das Seinige, er soll es als ein durch die eigne Tätigkeit Vermitteltes, Assimiliertes wiedergeben. Sein Vorbild ist nicht die Biene, die den Blumenstaub sammelt und nach Hause trägt, sondern die Biene, die den bereits gesammelten Blumenstaub als Wachs wieder *ausschwitzt*." *Leibniz*, G.W. 3, 5.

18 "Die Entwicklung soll *Reproduktion, Metamorphose* sein." – "A interpretação deve ser *reprodução, metamorfose*." *Leibniz*, G.W. 3, 5.

19 "Sie ist keine empirische Tätigkeit, die es nur mit *Gegebenem* zu tun hat, keine nur historische, die das Original mit philologischem Pedantismus sklavisch wiedergibt und nur mit erklärenden oder bekrittelnden Randglossen begleitet; sie ist eine *reproduzierenden*, eine *freie, geistige* Tätigkeit, die ihren Gegenstand nicht mit Haut und Haaren, sondern *verklärt* wiedergibt, ihn mit dem Lichte des *Verstandes* penetriert, *transparent* macht." – "Ela não é uma actividade empírica que apenas tem de lidar com o *dado*, nem uma actividade apenas histórica que restitui o original com escravidão, com pedantismo filológico e que o acompanha apenas com glosas marginais explicativas ou críticas; é uma actividade *reprodutora, livre, espiritual*, que não restitui o seu objecto com pele e cabelos, mas o restitui *transfigurado*, que o penetra com a luz do *entendimento* e o torna *transparente*." *An Karl Riedel*, G.W. 9, 7.

20 Cf. *Erdmann I*, G.W. 8, 130; *Leibniz*, G.W. 3, 6 : "Man kann sich allerdings auch zu Handlungen des denkenden Geistes in ein mechanisches Verhältnis versetzen und sie wie äußerliche Handlungen in der Weise einer Erzählung darstellen. Aber dieses Verhältnis ist kein adäquates, vielmehr ein der Natur des Gegenstandes widersprechendes". – "É certo que nos podemos também colocar face às acções do espírito pensante numa relação mecânica, e expô-las como acções exteriores, à maneira de uma narrativa. Mas esta relação não é adequada, é antes uma relação contraditória com a natureza do objecto."

Não haverá, pois, que recusar a intervenção da subjectividade em nome de uma pretensa cientificidade, nem de se ser neutro para se ser objectivo. Torna-se mesmo permitido ao intérprete exprimir a sua afectividade, sem a qual nada mais restaria do que a repetição de um esquema canónico, uniformemente aplicado a qualquer texto e autor, tendencialmente idêntico em todos os manuais; por isso a interpretação

"não nega o afecto, desde que o afecto seja a pura expressão adequada do objecto no sujeito que expõe. Ela não nos obriga a uma abstinência monástica da alegria e da dor, do louvor e da censura, porque o próprio filósofo exerceu este acto relativamente a si. A verdadeira exteriorização da subjectividade é apenas a coincidência com o objecto. Só deste modo é que uma exposição ganha também carne e sangue, vida"²¹.

O fundamento da possibilidade de interpretar encontra-se, em última instância, na pressuposição de uma razão universal, comum a todos os sujeitos pensantes. Todavia, esta unidade fundadora não seria por si só suficiente para colmatar a diferença, para ultrapassar a distância, e mesmo a estranheza, que separa sempre dois pensadores. A compreensão estabelece-se somente no plano do *Mit-denken*, na acepção etimológica do *cum-mentare*: pensar o pensar de um outro, e, ao pensá-lo, absorvê-lo em si, tornando-o seu.

O pensamento hermenêutico nunca se opera, portanto, pela dissolução num pensar anónimo, porque se funda num acto subjectivo de reflexão e na espontaneidade do *Selbstdenken*. Nem se processa prioritariamente no plano do entendimento, porque não é da ordem da estrita discursividade, mas alia a meditação reflexiva à agilidade da intuição, mais adequada para transpor mediações, vencer o tempo, antecipar relações e colher a ideia num acto de apreensão simultânea²².

A afinidade do intérprete com a ideia do autor, que traduz a máxima fidelidade que lhe será possível alcançar, brota somente de uma relação de

As diversas críticas ao formalismo da historiografia da *Aufklärung*, nomeadamente à História de Tennemann, que "é no seu modo de apreender e avaliar os sistemas tão unilateral, uniforme e maçadora [...] que se repetem sempre as mesmas explicações, fundamentos e objecções" (Recensão a: Michelet (ed.): *Hegels Werke*, G.W. 8, 45) estendem-se à História de Erdmann, pautada pelos critérios de uma estrita cientificidade.

21 "Sie negiert nicht den Affekt, wenn nur anders der Affekt der reine adäquate Ausdruck des Gegenstandes im darstellenden Subjekt ist. Sie nötigt uns nicht auf eine mönchische Enthaltbarkeit von Freude und Schmerz, Beifall und Tadel, weil der Philosoph selbst diesen Akt gegen sich ausübte. Die wahre Entäußerung der Subjektivität ist nur die Einigung mit dem Gegenstände. Nur dadurch bekommt auch eine Darstellung Fleisch und Blut, Leben [...]" *Erdmann I*, G.W. 8, 130.

22 Sobre o pensamento intuitivo, cf. a Recensão a J.Kuhn: *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit*, G.W. 8, 17.

confiança (*vertrauter Umgang*)²³ capaz de cimentar o parentesco e de gerar entre ambos uma espécie de intimidade intelectual.

4. O momento da crítica: a ética da interpretação

Com o reconhecimento da subjectividade fica igualmente legitimada a coexistência de diferentes interpretações. Mas como pode cada intérprete assegurar-se da veracidade da sua, encontrando-se ele próprio e as suas concepções tão intimamente implicados? Sobre a interpretação pairam sempre o risco do erro e da ilusão, da arbitrariedade. Ela oscila entre o limite da sobre-interpretação, que é excessiva e diz "de mais", e o limite da sub-interpretação, que pede pouco e, portanto, é pobre e diz "de menos"²⁴. São riscos que nunca poderão ser inteiramente evitados. Mas sendo o texto do autor o ponto de partida, nele se encontra também o termo e único meio de confirmação. O original permanece sempre como o princípio e como o fim, o critério último da validade interpretativa, que a actividade própria deve não trair. Como mecanismos de rectificação e de autocertificação, Feuerbach indica a integração no contexto histórico, e sobretudo a necessidade de voltar frequentemente ao texto, para verificar a compilação de passagens, recapitular a pertinência das articulações, confirmar a coerência da leitura feita²⁵.

É ainda uma exigência de fidelidade que se impõe à atitude crítica e a distingue da simples refutação, pois

"nada é mais fácil do que refutar (aparentemente) um pensamento filosófico, um sistema filosófico, quando o apreendemos apenas fáctica, mas não *geneticamente*; quando apenas nos detemos no que está *dito*,

23 Cf. *Leibniz*, G.W. 3,4.

24 "Allerdings soll man an einen Philosophen nicht mehr Forderungen machen, als er zu seiner Zeit erfüllen konnte und sollte, aber auch nicht *wenigere*, als er an sich selbst stellte." – "É certo que não se deve fazer a um filósofo mais exigências do que aquelas que ele podia e devia cumprir no seu tempo, mas também não se deve fazer *menos* do que aquelas que ele a si mesmo se colocou." *Erdmann I*, G.W. 8, 130.

25 "Aber sie ist notwendig eine *historisch-gebundene* und *bestimmte* Tätigkeit. Sie muß sich stets stützen auf *bestimmte data*, aus denen, sei es nun *direkt* oder *indirekt*, hervorgeht, daß wirklich diese Entwicklung, diese Genesis dem wahren unverkennbaren Sinn und Geist des Philosophen gemäß ist." – "Mas ela [a interpretação] é necessariamente uma actividade *historicamente-inserida* e *determinada*. Ela tem de se apoiar constantemente em *dados determinados*, dos quais decorre, *directa* ou *indirectamente*, que esta interpretação, esta génese, é efectivamente conforme ao sentido e ao espírito verdadeiro e inconfundível do filósofo." *Leibniz*, G.W. 3, 5.

Cf. a indicação da "compilação de dados" e da "exposição puramente objectiva" como instâncias de controle; *An Karl Riedel*, G.W. 9, 7.

não naquilo que no dito *não* está *dito*, mas que apenas há que pensar, quando não distinguimos a ideia da expressão da ideia."²⁶

A crítica interna, que se processa em paralelo com a interpretação e é uma componente fundamental da *Entwicklung*²⁷, permite evidenciar o que numa obra é sempre vivo, a verdade que nela permanece, e, ao mesmo tempo, emitir um juízo selectivo que indica incoerências, deficiências de expressão, avalia parcialidades, mede a adequação entre a ideia de uma doutrina e o seu cumprimento pelo filósofo. Condicionada por uma rigorosa deontologia, é precisamente a intervenção de uma atitude ética de respeito intelectual o critério que Feuerbach utiliza para distinguir a "verdadeira" da "falsa" crítica e esboçar uma tipologia da crítica e dos críticos.

A "crítica do mal-entendido" (*Kritik des Mißverständes*) refuta sem ter percorrido as fases do trabalho textual e sem ter alcançado o momento da identificação. É superficial e ilegítima; não passa pelo conhecimento exaustivo do texto, prescinde do trabalho filológico, fica no acessório e literal; ou desatende do sentido da doutrina ou procura combatê-la com outros meios²⁸.

26 "Nichts aber ist leichter, als einen philosophischen Gedanken, ein philosophisches System (scheinbar) zu widerlegen, wenn man dasselbe nur faktisch, nicht *genetisch* auffaßt; wenn man sich nur an das hält, was *gesagt* ist, nicht an das, was im Gesagten *nicht gesagt*, sondern nur zu denken ist, wenn man die Idee nicht von dem Ausdruck der Idee unterscheidet." *Leibniz*, G.W. 3, 139.

Feuerbach admite cinco modos legítimos de refutação, correspondentes à crítica do conhecimento. Todos eles se estabelecem no plano dos princípios e implicam o conhecimento da lógica interna da doutrina. São os seguintes: 1. Sendo o conceito que serve de princípio a um sistema sempre um conceito determinado, opor-lhe a realidade do princípio oposto. 2. Acentuar, relativamente a um princípio que visa a totalidade, a ausência de um momento essencial não coberto por esse princípio. 3. Mostrar a inadequação existente entre o princípio de um sistema e a sua concretização ou extensão no interior do próprio sistema. 4. Mostrar a insuficiência de um princípio para a realização da ideia de Filosofia. 5. Acentuar que os limites insuperáveis que uma filosofia atribui a outras são também os seus próprios limites. *Bachmann*, G.W. 8, 3-4.

27 "Die wahre Kritik liegt in der Entwicklung selbst, denn diese ist nur möglich durch die Sonderung des Wesentlichen von dem Zufälligen, des Unbedingten von dem Bedingten, des Objektiven von dem Subjektiven." – "A verdadeira crítica reside na própria interpretação, pois esta só é possível através da separação entre o essencial e o contingente, o incondicionado e o condicionado, o objectivo e o subjectivo." *Leibniz*, G.W. 3,4.

28 A imagem do falso crítico encontra-se no retrato de Bachmann, desenhado a propósito da crítica deste a Hegel: ele transforma o positivo em deficiente, permanece na letra da doutrina, não separa o filósofo da sua filosofia, "projecta nele o que tem na cabeça" e "só pensa em crucificar o filósofo como um criminoso do *são* entendimento". *Bachmann*, G.W. 8, 5-6.

Posteriormente, alguns destes traços serão devolvidos por Feuerbach aos seus próprios críticos; cf. *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, G.W. 6, 389.

A "crítica objectiva" é filosófica, mas limita-se a colocar o sistema "face a ela"; julga-o e analisa-o segundo os seus próprios pressupostos teóricos, como um objecto exterior. Mas

"uma coisa é ter um sistema face a si, como um objecto da crítica, outra coisa inteiramente diferente é situar-se no interior dele, em suma, uma coisa é criticar, outra interpretar"²⁹.

Na "crítica do conhecimento" (*Kritik der Erkenntnis*), conjugam-se a identificação com o pensamento do autor e a plena adesão ao seu texto: o intérprete "situa-se no interior" da doutrina, podendo, deste modo, transpor-se para o lugar do "outro eu"³⁰.

5. Apresentação e comunicação : o ponto de vista do leitor

O processo interpretativo não estaria, porém, consumado sem que a meditação, interior e reflexiva, se viesse a objectivar numa apresentação e a fixar-se autonomamente pela escrita, pois só reelaborado num *novo texto* pode um pensamento ser comunicado. O intérprete transforma-se, por sua vez, num apresentador (*Darsteller*), cumprindo o acto de justiça de tornar o autor acessível, oferecendo-o ao conhecimento de outros. E o diálogo silencioso, a dois, que nos momentos precedentes travava com o autor prolonga-se numa relação plural que se dirige ao leitor como termo final do acto da comunicação filosófica.

À apresentação preside, segundo Feuerbach, um propósito eminentemente didáctico. Sem ela, o leitor ficaria abandonado a si mesmo, com ela, poderá refazer o seu próprio caminho. Cabe-lhe orientá-lo, fornecer-lhe "os meios para compreender", indicar "as matérias mais difíceis mas também as mais importantes de uma filosofia", chamar a atenção para o

29 "[...] daß es etwas ganz andres ist, ein System als Objekt der Kritik vor sich haben, etwas andres, sich innerhalb desselben befinden, kurz, etwas andres, es kritisieren als es entwickeln [...]." *Leibniz*, G.W. 3, 216.

30 "Der Kritiker [...] identifiziert sich nicht mit seinem Wesen, macht sich nicht zu seinem anderen Ich, um in dieser mystischen *unio essentialis*, die von außen unvernehmliche Stimme der Idee zu erlauschen, die den Philosophen bei der Schöpfung seiner Werke beseelte und begeisterte." – "O crítico [...] não se identifica com a essência [do filósofo], não se transforma no seu outro eu, para esclarecer nesta *unio essentialis* mística as imperceptíveis vozes da ideia que, de fora, animaram e entusiasmaram o filósofo no momento da criação da sua obra." *Bachmann*, G.W. 8, 5.

Esta é uma das raras afirmações em que se poderia surpreender uma possível inspiração de Feuerbach na hermenêutica romântica. Na generalidade das passagens que abordam o tema, a "identificação" dá-se com a ideia objectivada no texto e não com o estado de espírito do autor ou com o princípio inspirador da sua obra.

essencial³¹. Só que agora, consciente dessa sua função mediadora, o intérprete terá de passar para segundo plano, esbater-se enquanto personalidade, para que a apresentação se torne tanto quanto possível numa auto-apresentação que

"deixa o próprio filósofo falar, explicar-se *a partir de si mesmo e através de si mesmo*."³²

Deixar o autor falar em nome próprio significa permitir-lhe a protagonização, conceder-lhe frequentemente a palavra, intercalando no interior do discurso indirecto o discurso directo, recorrendo a profusas citações, no corpo do texto e em apêndice. A selecção das citações terá de ser criteriosa, devendo cada passagem particular tomar em consideração o todo da doutrina e "ter presente o escritor na sua totalidade"³³. Feuerbach recomenda ainda o trabalho directo e em primeira mão, partindo das fontes e apresentando os textos tanto na língua original como em tradução.

Subjacentes a estas indicações de cariz metodológico a propósito do momento apresentativo, de que a valorização da escrita e a referência ao leitor são os aspectos fundamentais, reconhecem-se as próprias raízes do dialogismo feuerbachiano. Para escrever, tenho de pôr em dúvida que o

31 O apresentador contrapõe-se ao narrador: "Er überläßt daher auch den Leser sich selbst, ohne Mittel zum Verständnis, übergibt ihm den Philosophen auf Gnade und Ungnade und erwähnt die schwierigsten, aber auch wichtigsten Materien einer Philosophie entweder nur im Vorbeigehen oder, was noch schöner ist, *bemerkt sich nicht einmal*." *Leibniz*, G.W. 3, 6.

Feuerbach denomina também o objectivo da sua *História* de "didáctico" ou apresentativo, para o distinguir do "dramático" ou narrativo; *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza* [= *Geschichte*], G.W. 2, 3.

32 "[...] den Philosophen [...] selbst sprechen, sich aus und durch sich selbst erklären läßt." *Leibniz*, G.W. 3, 6.

33 "Ein für allemal muß ich bemerken, daß ich bei der Übersetzung jeder Stelle mich nicht bloß nach dieser, sondern nach andern ähnlichen Stellen, die sich in B. finden, richte, daß ich überhaupt bei jeder Stelle eines Schriftstellers den Schriftsteller *in seiner Totalität* in mir gegenwärtig habe." — "Tenho de notar de uma vez por todas que, no caso da tradução de cada passagem, não me limitei a dirigir-me a ela, mas a outras passagens análogas que se encontram em Bacon, e que, em geral, face a cada passagem de um escritor, tenho presente em mim o escritor *na sua totalidade*."

Trata-se de um comentário de Feuerbach no Capítulo dedicado a Bacon, na *História da Filosofia Moderna*, acrescentando que : "B. hat so viele sonderbare, wunderliche Ausdrücke, gebraucht viele Worte in einem so ganz eigentümlichen Sinne, daß man ihn nur aus sich selbst verstehen und übersetzen kann. Bermerken muß ich ferner, daß meine Übersetzung, [...] bald eine Paraphrase und Erläuterung zugleich ist, bald nur ein kurzer Extrakt der Essenz des Textes." — "Bacon tem tantas expressões espantosas, admiráveis, usou tantos termos num sentido tão peculiar, que só o podemos compreender e traduzir a partir dele mesmo. Tenho ainda de fazer notar que a minha tradução [...], ora é simultaneamente uma paráfrase e um esclarecimento, ora apenas um curto extracto da essência do texto." *Geschichte*, G.W. 2, 61 nota.

outro saiba o que eu sei e o modo como o sei, porque apenas esta dúvida me leva a iniciar a comunicação. Mas, ao mesmo tempo, devo igualmente pressupor no outro um sentido comum na base do qual ele pode vir a conhecer o que eu lhe procuro transmitir. Na linguagem em que *eu e tu* se unem funda-se um exercício intersubjectivo do pensamento, e a razão, um universal prévio à compreensão, alarga-se e concretiza-se, abrindo um novo espaço de comunidade³⁴.

6. A historiografia : entre hermenêutica e história da filosofia

A função sistematizadora atribuída por Feuerbach à categoria de *Entwicklung* define claramente o percurso que permite passar do enigmático ao significante, e contém, de modo explícito, uma resposta ao problema de saber como deve ser considerada uma doutrina para poder ser compreendida. Através da análise anterior, pudemos descortinar o trabalho no texto, a metodologia genética, a identificação com a ideia, a avaliação crítica e a exposição comunicativa como as principais fases desse processo.

Não será necessário justificar que Feuerbach teoriza em grande medida o seu trabalho pessoal, do mesmo modo que trabalha segundo as regras do seu método. Esta correspondência é patente na maneira como conduz o comentário dos filósofos e na equivalente estrutura adoptada nos três volumes da *História da Filosofia Moderna*: o plano típico compõe-se de Apresentação, Interpretação e Crítica, muitas vezes enriquecido com uma Biografia, uma Característica e uma Didáctica.

Feuerbach mostra-se mesmo inteiramente consciente da fecundidade da sua concepção, ao anunciar justamente o método de *Entwicklung* como o aspecto mais original da sua *História*:

"O objectivo *essencial* do autor – e é apenas nele que reside a *differentia specifica* da sua *História* – e, por conseguinte, o seu objecto *essencial*, não é aquilo que apenas é exigido e autorizado pela actividade formal da exposição, mas aquilo que torna uma actividade *positivamente-filosófica*, a actividade de *uma interpretação imanente*, não apenas possível, mas também necessária."³⁵

34 Cf. sobre o tema da escrita comunicativa, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, G.W. 9, 27-29.

35 "Dieser sein *wesentlicher Zweck* – und hierin allein liegt die *differentia specifica* seiner Geschichte – , folglich sein *wesentliches Objekt* ist nämlich nicht das, was nur die *formelle Tätigkeit der Darstellung* erfordert und zuläßt, sondern das, was eine *positiv-philosophische Tätigkeit*, die Tätigkeit *einer immanenten Entwicklung*, nicht nur möglich, sondern auch notwendig macht." *Leibniz*, G.W. 3, 4.

Mais significativa se afigura, segundo cremos, a possibilidade de entender como alguns dos princípios orientadores da história da filosofia de Feuerbach se tornam compreensíveis à luz da transposição das suas próprias exigências hermenêuticas.

A valorização da figura singular do pensador encontra na *monografia* a forma privilegiada de exposição, aquela que respeita a singularidade de uma doutrina e permite revelar o filósofo como figura dotada de individualidade. Já o primeiro volume é concebido como um conjunto de pequenas monografias (Bacon, Hobbes, Gassendi, Böhme, Descartes, Malebranche, Espinosa), que se prolongam nas grandes monografias dedicadas a Leibniz e Pierre Bayle. A biografia, não sendo essencial, precede muitas vezes a exposição, visando caracterizar o filósofo como personalidade espiritual e moral, como *alma*.

À absoluta singularidade que uma doutrina revela, na sua coerência interna e enquanto pensamento peculiar e irrepetível, corresponde a um *modelo plural da verdade*. Feuerbach assume o tópico leibniziano dos pontos de vista como conciliação entre a individualidade e a pluralidade: cada sistema é uma perspectiva (*Gesichtspunkt, Standpunkt*)³⁶ da verdade configurada numa intuição única, sendo, pois, em si mesmo "perfeito"³⁷. A um só requisito prévio deve obedecer a selecção dos filósofos numa história da filosofia: que um pensamento seja *verdadeira filosofia*, que siga os critérios da razão, de que são excluídos os misticismos e as diversas modalidades de reconciliação deliberada com a teologia e a dogmática.

O reconhecimento da verdade inerente a cada doutrina conduz, por outro lado, à recusa de uma visão da história submetida à estrita progres-

Cf. ainda as palavras de abertura ao primeiro volume: "Der Zweck, den sich der Verfasser vorsetzte, war, die nach seiner Meinung noch nicht genug entwickelten und erörterten Grundideen der wichtigsten philosophischen Systeme der neuern Zeit zu klarer Anschauung und Erkenntnis zu bringen." – "O objectivo que o autor se propôs foi o de trazer à intuição clara e ao conhecimento as ideias fundamentais dos mais importantes sistemas da época moderna, na sua opinião ainda não suficientemente interpretadas e discutidas." *Geschichte*, G.W. 2, 3.

E o esclarecimento da *Carta a Riedel*, redigida em 1839, já no termo do seu curto período como historiador, a propósito dos escritos históricos: "Das wesentliche Moment in ihnen ist nicht die Darstellung, sondern die *Entwicklung* des Mittelpunkts der dargestellten Philosophien [...]" – "O momento essencial neles não é a exposição, mas a *revelação* do centro das filosofias expostas [...]" G.W. 9, 6.

36 *Bachmann*, G.W. 8, 4.

37 "[...] denn jedes System *in sich* ist vollkommen, jedes hebt innerhalb seiner selbst seinen Mangel auf, obwohl diese Aufhebung des Mangels selbst wieder eine mangelhafte ist [...]" – "[...] pois cada sistema é *em si* perfeito, cada um supera a sua deficiência no interior dele mesmo, se bem que esta superação da deficiência venha a ser ela mesma de novo deficiente [...]" *Leibniz*, G.W. 3, 216.

sividade. Permanece nela algo de próprio, que nunca será inteiramente anulado, superado ou integrado num estágio posterior ou superior. Daí que a sucessão não possa sobrepor-se à *coexistência*, ou na formulação concisa de Feuerbach: "Face ao sucessivo na história há que não esquecer o simultâneo."³⁸

A concepção feuerbachiana da história da filosofia defende o primado da *descontinuidade*, pois é incompatível com a ideia de uma história global visando a completude e a exaustividade. Assim se compreendem as críticas à concepção hegeliana, por desvalorizar os sistemas, ao integrá-los no curso de uma história construtiva e sistemática, e esbater as suas diferenças em função da lógica de um "acto inteligente"³⁹.

Não será decerto sem alguma ironia que Feuerbach adverte para o facto de o trabalho do historiador-intérprete ser solidário de uma temporalidade reflexiva e se desenrolar sempre na lentidão de um tempo interior que exige uma atenção demorada e não consente a abordagem de filósofos em quantidade:

"Antes de ter terminado um *único* filósofo segundo o método interpretativo, pode-se, por isso, com facilidade e de maneira mais cómoda, dar como pronta uma dúzia inteira de filósofos – se é que os filósofos se podem ter às dúzias."⁴⁰

O primado do hermenêutico sobre o histórico permite ainda compreender como o inacabamento do projecto de uma História da Filosofia –

38 "Über dem Sukzessiven in der Geschichte ist nicht das Simultane zu vergessen." Erdmann I, G.W. 8, 130.

39 Cf. os dois excertos do *Nachlaß*, presumivelmente redigidos nos anos 30 :

"Die Hegel'sche Methode hat überhaupt den Mangel, dass sie die Geschichte nur als einen Fluss hinströmt. Sie macht die Geschichte zu einem ununterbrochenen, intelligenten Akt, was sie doch nicht ist. Die Geschichte der Philosophie wird unterbrochen durch antiphilosophische, rein praktische Interessen und Tendenzen, durch rein empirische Bedürfnisse der Menschheit." – "O método de Hegel tem em geral o defeito de fazer fluir a história apenas como um rio. Ele transforma a história num acto ininterrupto, inteligente, o que ela todavia não é. A história da filosofia é interrompida por interesses e tendências anti-filosóficos, puramente práticos, por carências puramente empíricas da Humanidade." *Grün* I, 395.

"Hegel stellt Alles, so auch in der "Geschichte der Philosophie", nur in einer successiven Entwicklungsreihe dar; daher subordonirt er Systeme, die doch nicht nur gleichzeitige, sondern auch gleichberechtigte sind." – "Hegel apresenta tudo, e do mesmo modo na *História da Filosofia*, apenas numa série de desenvolvimento sucessiva; por isso subordina sistemas que não apenas são contemporâneos, mas que também são igualmente legítimos." *Grün* I, 393.

40 "Ehe man mit einem *einzigem* Philosophen in der Entwicklungsmethode fertig wird, kann man daher recht leicht in einer/bequemern Manier ein ganzes Dutzend Philosophen abfertigen – wenn anders die Philosophen dutzendweise zu haben sind." *Leibniz*, G.W. 3,6.

anunciado no Prefácio à *Geschichte* e esboçado, no seu plano integral, nas *Lições* de Erlangen – não se terá ficado a dever a motivações de ordem circunstancial, biográficas ou temperamentais, como Feuerbach por vezes parece sugerir⁴¹, mas a razões de ordem teórica e principal.

Com o abandono do interesse historiográfico, também o conceito de *Entwicklung* perde nos escritos posteriores a sua função central. As *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* e os *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* já não traçam uma história de pensadores, mas uma genealogia de categorias, em que as diversas filosofias e filósofos apenas sinalizam momentos exemplares do processo de transformação da teologia em filosofia. O problema hermenêutico não desaparecerá, contudo, da obra de Feuerbach. Apenas se desloca do texto filosófico para os enigmáticos domínios da natureza humana: a religião e a antropologia.

RÉSUMÉ

HERMÉNEUTIQUE DANS L'HISTORIOGRAPHIE. FEUERBACH ET LE PROBLÈME DE L'INTERPRÉTATION

Il s'agit de mettre en relief le rôle central du concept d' *Entwicklung* dans l'herméneutique de l'histoire de la philosophie soutenue par Feuerbach dans les écrits des années 1833-1839. L'*Entwicklung* s'identifiant avec le déchiffrement (*Entzifferung*), le dévoilement (*Enthüllung*) ou la résolution de l'énigme (*Enträtselung*) du "vrai sens" d'une philosophie, c'est la question même de l'interprétation qui se trouve par là posée.

On suit d'abord les fases de la méthode qui permet de défaire cet énigme, toujours par le moyen d'une interprétation immanente: l'analyse et la synthèse, l'identification de l'interprète avec l'auteur, la critique interne et la présentation communicative. On montre ensuite comment la stricte correspondance entre ces exigences herméneutiques et les principes de l'histoire feuerbachienne de la philosophie – le primat de la singularité, le caractère pluriel et simultanée de la vérité, la discontinuité historique – finira par rendre irréalisable le projet d'une histoire intégrale de la philosophie moderne.

41 Cf., por exemplo, o testemunho autobiográfico da *Carta a Riedel*: "Die nur gelehrte, d.i. historische *Schriftstellerei* ist allerdings nicht mein Beruf; im Gegenteil: Sie widerspricht meinem Wesen, sosehr mich auch zu historischen *Studien* ebensowohl die Einsicht ihrer Notwendigkeit als Neigung hinzieht." – "A escrita apenas erudita, isto é, histórica, não é certamente a minha vocação; pelo contrário: ela contraria o meu modo de ser, por mais que a tendência para *estudos* históricos suscite também em mim a compreensão da sua necessidade." *An Karl Riedel. Zur Berichtigung seiner Skizze*, G.W. 9, 6. E ainda a caracterização dos anos 1833-1838 como "um período de resignação"; *Vorwort zu L. Feuerbach: Sämtliche Werke*, Bd. I, G.W. 10, 331.

A CRÍTICA DE MAURICE BLONDEL AO CONCEITO BERGSONIANO DE INTUIÇÃO

M. Patrão-Neves

Henri Bergson (1859-1941) e Maurice Blondel (1861-1949) são figuras bem destacadas da filosofia francesa contemporânea e, em particular, do "positivismo espiritualista", tendência filosófica que ganha expressão em França no último quartel do século XIX e que vigora durante a primeira metade do século XX. Não obstante esta filiação comum, a história da filosofia tem sido mais pródiga em realçar as suas diferenças do que em fomentar a sua leitura conjunta, atitude mais enriquecedora para o conhecimento desta época. Ora o que aqui pretendemos apresentar, num primeiro momento, são as condições reais da aproximação possível entre Bergson e Blondel. Ambas as filosofias se enraízam num mesmo pensamento que se ramifica ao evoluir, mas cuja seiva, que as alimenta e anima, é ainda comum, apesar da diversificação de sentidos e de formas que se vão delineando e consolidando.

Compreender, interpretar, reflectir sobre o pensamento de um filósofo não se limita certamente a uma mera descrição, nem tão-pouco a uma hermenêutica pura. É necessário tomar conhecimento dos pressupostos, da problemática e da intencionalidade em presença – parâmetros indispensáveis para qualquer trabalho válido em filosofia. Será tendo em consideração estes aspectos que, já num segundo momento, estudaremos comparati-

vamente o conceito de "intuição" na filosofia bergsoniana e na blondeliana. Procuraremos então mostrar como a intuição, possuindo uma definição geral comum, ganha especificidades precisas em ambos os autores. Tal verifica-se devido ao seu aparecimento em fases diferentes do percurso de cada uma das filosofias, sendo então sugerida por diferentes motivações, o que implica uma função e alcance distintos também.

1. A condição primeira para uma aproximação entre Bergson e Blondel é, como já afirmámos, o campo comum do "positivismo espiritualista" de que partem e a que pretendemos remontar brevemente. Louis Lavelle alarga-o mesmo de modo considerável, estendendo-o a uma designada "filosofia francesa" em si unificada enquanto "filosofia da consciência" e cuja origem e inspiração – diz – remontam a Descartes¹.

Será, sem dúvida, excessivo afirmar que a influência de Descartes se mantém hoje viva e actuante no exercício do filosofar, mau-grado as releituras sempre empenhadas e possuidoras de algum ineditismo que não deixam de se suceder. Podemos, porém, enunciar aspectos que o autor das *Meditações sobre a Filosofia Primeira* introduziu na modernidade e que persistem, no domínio da contemporaneidade a que nos restringimos, como pontos de referência a não esquecer. Relevamos a exigência de clareza e distinção bem como o valor da evidência que, aplicados à metafísica, reivindicam a valorização desta e sustentam a possibilidade de conhecimentos universais e objectivos também na área da filosofia. Destacamos, sobretudo, a importância fundamental da intuição cartesiana, *cogito, ergo sum*, que, para além do consagrado valor no âmbito da gnoseologia e da metafísica, manifesta também a atenção que Descartes dedica ao homem. É certo que não estamos ainda perante o que viria a ser a "revolução copernicana" operada por Kant. No entanto, no cartesianismo, atribui-se já um especial relevo ao "homem", não tanto como sujeito do conhecimento ou da acção, mas enquanto ser pensante, *res cogitans*, *topos* da emergência da consciência.

Esta filosofia da consciência, no que se refere à sua componente metafísica, quer dizer à consciência que o homem tem de si no acto mesmo do pensar, inicia-se no século XVII com Descartes. Posteriormente, já na transição do século XVIII para o XIX, virá a ser consolidada por Maine de Biran, graças à introdução de um ponto de vista psicológico, a consciência que o homem tem de si enquanto esforço, vontade. Ao *cogito, ergo sum* cartesiano, contrapõe-se o *volo, ergo sum* biraniano; e à filosofia da

1 Cf., Louis LAVELLE, *La Philosophie Française entre les deux guerres*. Paris, Aubier-Montaigne, 1942, p. 7.

consciência assumida apenas na sua perspectiva metafísica, como ponto de partida de um movimento centrífugo que procura uma fundamentação e legitimação num princípio universal e único a si transcendente, reúne-se agora a perspectiva psicológica, ponto de partida de um movimento centrípeto que procura um maior aprofundamento de si mesmo, consciência.

Em Maine de Biran encontramos a irredutibilidade do facto psicológico, do facto primitivo, ou seja, da consciência que o homem toma de si mesmo no esforço muscular, e também definido o sentido de uma progressão que, para ser integral, se orienta para o transcendente². É neste autor que pela primeira vez se reúnem as características que darão corpo ao "positivismo espiritualista"³: positivismo, na medida em que parte de um facto, o qual, sendo de natureza psicológica, é afirmado como facto pela evidência com que se apresenta ao sujeito; espiritualismo, na medida em que o fim procurado se situa para além da esfera do natural, a saber, numa ordem transcendente. Como reacção ao positivismo empirista e assinalando uma renovação metafísica, o "positivismo espiritualista" vai-se constituindo como filosofia da consciência, filosofia da acção e filosofia do concreto: da consciência, pelo privilégio que a esta concede como seu ponto de partida; da acção, em virtude de uma irredutível actividade apreendida simultaneamente com a tomada de consciência do sujeito; e do concreto, graças à atenção e valor que atribui ao singular, ao individual.

É sob a influência do "positivismo espiritualista" que Bergson e Blondel se iniciam na filosofia, contribuindo para a consolidação desta tendência e afirmando-se como os seus mais fulgurantes representantes. Não surpreende pois que, em ambos os filósofos, se detectem elementos comuns, entre os quais nomeamos os que se orientam já para um interesse pela intuição, como sejam: a atenção dedicada aos factos interiores, à vivência íntima do homem; o relevo atribuído ao eu captado como actividade pela apercepção, consciência que um sujeito toma de si próprio; a afirmação da insuficiência, se não mesmo da incapacidade, da razão, de um conhecimento conceptual, mediato apreender a autenticidade dos dois aspectos antes referidos.

Paradoxalmente, é também na tendência filosófica em que se encontram que as suas divergências radicam. Com efeito, o "positivismo espiritualis-

2 O sentido para o transcendente, preconizado por Maine de Biran na progressão do homem para a felicidade, só se explicita nos seus últimos textos, nomeadamente nos *Nouveaux Essais d'Anthropologie*, de 1923, quando da enunciação das três vidas do homem: a animal, a humana e a espiritual.

3 Henri GOUHIER na sua longa "Introduction" a *Maine de Biran. Oeuvres choisies*. Paris, Aubier-Montagne, 1942, p. 22, afirma que: "... si le 'positivisme spiritualiste' est un nom de famille, le premier qui doit le porter est bien Maine de Biran".

ta" funciona, quer como factor de aproximação, quer de afastamento. Tal fica-se a dever ao eclectismo de Ravaisson, o autor da expressão e verdadeiro promotor do "positivismo espiritualista"⁴, cujos diversos elementos que harmoniza se terão repercutido diferentemente em Bergson e em Blondel. Assim, enquanto o primeiro se torna receptivo a um vitalismo de Bichat, à noção de *idée directrice* de Claude Bernard, ao evolucionismo de Spencer e ao interesse pela psicologia, o segundo torna-se mais permeável à influência de Aristóteles, S^{to}. Agostinho, Pascal e Leibniz. Desta sorte, assistimos a duas filosofias que se afastam à medida que se desenvolvem, mau-grado as ressonâncias mútuas que conservam e que só se compreendem em rigor através do contexto filosófico comum que subjaz à sua reflexão.

O diálogo entre Bergson e Blondel, porém, não se chega a estabelecer e da sua relação intelectual ficaram como testemunhos alguns trechos com referências mútuas, trechos não muito longos e sendo mais numerosos os da autoria de Blondel do que os de Bergson. Este facto só por si não é muito significativo e justifica-se duplamente. Por um lado, há que considerar que Bergson começou mais cedo a sua produção filosófica e que esta alcançou, logo de início, uma aceitação, sucesso e mesmo entusiasmo que facilmente o tornaram a si e à sua "filosofia nova" o ponto de referência. Por outro lado, a filosofia blondeliana é mais especificamente dialogante, qualidade que lhe advém não só do gosto de uma meditação filosófica alargada, mas também da necessidade de se situar de modo inequívoco no panorama da filosofia ocidental, necessidade esta motivada pelas discussões que a sua obra desde sempre suscitou.

Será ainda de interesse salientar que foi por morte de Bergson que surgiram os dois únicos textos de Blondel sobre este filósofo, "La philosophie ouverte"⁵ e "Témoignage de M. Blondel"⁶, ambos integrados em publicações de homenagem póstuma⁷. Ora nestes estudos, à semelhança do que já antes se podia constatar e, em particular na Trilogia blondeliana (1934-

4 É Félix RAVAISSON que introduz a expressão "positivismo espiritualista" para designar o carácter geral predominante na filosofia do seu tempo e – diz – dos tempos vindouros. Cf., *La Philosophie en France au XIX siècle*, Paris, Librairie Hachette, 1904, p. 275.

5 Maurice BLONDEL, "La Philosophie ouverte", in *Henri Bergson: Essais et Témoignages inédits*, Neuchâtel, Baconnière, 1941, 73-90 p.

6 Maurice BLONDEL, "Témoignage de M. Maurice Blondel", in *Études Philosophiques*, 16, n° 1-4, 1942, 25-30 p.

7 Os dois textos não se distanciam muito entre si no que se refere à atitude assumida por Blondel. Em ambos, o autor destaca os aspectos positivos da filosofia de Bergson, tendendo a relevar, desproporcionadamente, o sentido final da obra deste; e enuncia alguns aspectos negativos, sob a forma de reservas que mantêm ou de insuficiências que aponta ao que, afinal, é fundamental no bergsonismo.

-37)⁸, o autor sustenta uma posição fundamentalmente crítica, a par do reconhecimento da fecundidade de algumas vias abertas por Bergson. Em termos gerais, diremos que o reconhecimento é dedicado ao valor do concreto no bergsonismo e ao sentido espiritual em que se resolve, enquanto a crítica se centra na ausência de uma fundamentação de princípio legitimadora do percurso filosófico.

Quanto às referências de Bergson a Blondel, bem mais raras, elas reduzem-se a uma mera nomeação que não prossegue com o comentário da doutrina. Exceptuamos apenas um breve texto de Bergson a propósito da posição assumida por Blondel, na Sociedade Francesa de Filosofia, sobre a relação do intuitivo e do discursivo. Blondel dizia então que: "Na quarta regra do seu método, Descartes, tal como o faz ainda mais explicitamente nas *Regulae*, prescreve-nos as *enumerações* e os *exercícios* que tornam o pensamento cada vez mais ágil, a ponto de que o que era primeiramente sucessivo e discursivo, pode finalmente ser todo envolvido por uma vista *simplici mentis intuitu*. É sob o ponto de vista do pensamento sábio e, se se pode dizer, quantitativo, que ele assim fala. Mas na ordem qualitativa, a competência adquirida do "conhecedor" não será ela uma *intuição* laboriosa e lentamente obtida? A intuição, pois, nem sempre precede ou exclui a reflexão discursiva e o pensamento analítico; ela pode também segui-la e recompensá-la."⁹ Salvaguardando a diferença de perspectivas em que se situam, Blondel recorre aqui a Descartes no intuito de assegurar a necessidade e valor de uma propedêutica para a intuição. Esta capacidade de apreensão directa, imediata e simples é, ela própria, preparada por uma faculdade discursiva, indirecta e mediata, pelo que a intuição não é anterior mas sim posterior à reflexão.

O comentário de Bergson vai no sentido de uma concordância. O filósofo afirma: "A intuição..., diz ele [Blondel], é sem dúvida uma operação original do espírito, irredutível ao conhecimento fragmentário e exterior pelo qual a nossa inteligência, no seu uso vulgar, apreende de fora uma série de perspectivas sobre as coisas; mas não se deve desconhecer que esta maneira de captar o real já não nos é natural no estado actual do nosso pensamento; para a obter, nós devemos pois, na maior parte das vezes, prepararmo-nos por uma lenta e conscienciosa análise, familiarizarmo-nos com todos os documentos que dizem respeito ao objecto do nosso estudo. Esta preparação é particularmente necessária quando se trata de realidades gerais e complexas, tais como a vida, o instinto, a evo-

8 Conjunto de três obras maiores de BLONDEL: *La Pensée, L'Etre et les êtres, L'Action*.

9 Maurice BLONDEL, "Intuition", in *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*.

lução: um conhecimento científico e preciso dos factos é a condição prévia da intuição metafísica que penetra o princípio.¹⁰ Bergson corrobora, pois, a existência necessária de uma preparação prévia à intuição a qual, neste caso, é desempenhada pelo conhecimento científico, um conhecimento dos factos que parte de um ponto de vista exterior. Até aqui Blondel estaria de acordo com Bergson. As objeções, por parte de Blondel, começariam, porém, ao deter-se na afirmação de que a maneira intuitiva de captar o real já não nos é natural, o que implicitamente aponta para uma intuição real a um nível anterior. Também a dissociação entre a faculdade intuitiva e a faculdade inteligente suscitaria a oposição de Blondel.

Assim, esta concordância de Bergson com Blondel, além de ser unilateral e restrita a um aspecto, é aparente, ou melhor, provisória. Aliás, é no domínio em que se encontram – o gnoseológico –, é no apreço mútuo por uma forma imediata de conhecer, a única capaz de alcançar a íntima natureza do real, é no encarecimento da capacidade intuitiva que, diríamos mais uma vez paradoxalmente, radicam as divergências que os separam.

2. Centremo-nos agora no estudo da intuição, primeiro na sua acepção bergsoniana e depois na blondeliana para que, sêguidamente, possamos estabelecer o fundamento e o sentido da crítica de Blondel.

O interesse de Bergson pela intuição manifesta-se desde a sua primeira obra, *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, e persiste acentuado ao longo da sua produção filosófica, disso sendo prova a designação de "intuicionismo" atribuída vulgarmente ao seu pensamento (e que, não obstante, seria quanto a nós de evitar). Uma das definições de intuição que o autor nos dá, uma das que nos parece mais universal no âmbito da sua bibliografia, é a seguinte: "Nós chamamos aqui intuição à simpatia pela qual nos transportamos ao interior de um objecto para coincidir com o que ele tem de único e por consequência de inexprimível"¹¹. Este texto, ainda que breve, é, não obstante, riquíssimo no seu conteúdo. Nele encontramos presentes três aspectos que consideramos fundamentais na definição da intuição bergsoniana, a saber: a preponderância da sua função metodológica, pois, mais do que uma doutrina, a intuição é um método (eis porque ainda há pouco desaprovávamos a designação de intuicionismo atribuída à filosofia de Bergson); a indicação dos objectivos que visa, uma coincidência íntima com a realidade; e a afirmação do seu alcance, o acesso ao inexprimível.

10 Henri BERGSON, *Mélanges*, p. 796-7.

11 Henri BERGSON, "Introduction à la métaphysique", in *La Pensée et le Mouvant. Essais et Conférences*, in *Oeuvres*, Paris, P.U.F., 1970, 4 ed., p. 181.

Ora estes aspectos, que se implicam mutuamente desde sempre, conhecerão, sucessivamente, o seu máximo desenvolvimento nas três mais importantes obras do autor: *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience* (1898), *Matière et Mémoire* (1896) e *L'Évolution Créatrice* (1907).

No *Essai*, Bergson empreende uma crítica cerrada a todas as formas de cientismo, psicologismo, formalismo e diletantismo, acusadas de homogeneizar e imobilizar a realidade, a qual é heterogênea, porque plena de singularidades, e viva, porque plena de dinamismo. É no termo deste percurso que surge a intuição, e já então como método. Ela é acto do espírito que tudo abarca simultaneamente e que, por isso, se caracteriza facilmente como a concepção de um meio vazio de homogeneidade¹². Ela é a forma imediata de apreender o movimento na duração, a duração mesma (*durée*)¹³.

Com efeito, o centro da doutrina de Bergson, tal como ele próprio afirma numa carta a Höffding, é a intuição da duração. A intuição é a metodologia excelente e única que se coloca sob o ponto de vista da qualidade e não da quantidade, da sucessão e não da simultaneidade ou justaposição por que se caracterizaria um processo analítico e que por isso logra penetrar na heterogeneidade por oposição à homogeneidade, no devir por oposição ao inerte. E a duração, tão difícil de definir como o filósofo mesmo reconhece, é essa mesma realidade captada pela intuição, tão rica na sua diversidade, no seu movimento, na sua singularidade, intransmissível e inexprimível, apenas pressentida e vivida. A duração é, afinal, a estrutura do ser e a intuição a via de acesso.

No diferente contexto em que *Matière et Mémoire* decorre, o das formas de relacionamento entre o corpo e o espírito, entre o elemento físico e o elemento psicológico, entre as coisas e o eu, o conceito de intuição é introduzido com uma nova função específica: a de operar a coincidência entre o objecto de uma percepção pura e o eu¹⁴. É agora na sequência do esforço bergsoniano de superar a dualidade entre o materialismo e o espiritualismo, de refutar esta dualidade pela defesa de uma matéria que mantenha integralmente em si todas as suas qualidades (e não separando-as como fazem quer uns quer outros) e cuja percepção reintegre a actividade do eu sob a forma de memória, que surge uma intuição única dos objectos e do eu. Afirma-se, assim, que a percepção pura nos dá o essencial da matéria, dos objectos, manifestando o eu enquanto memória, ou seja,

12 Cf., Henri BERGSON, *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, in *Oeuvres*, p. 64.

13 Cf., *Ibid.*, p. 76

14 Cf., Henri BERGSON, *Matière et Mémoire*, in *Oeuvres*, p. 213-4.

continuidade indivisível da consciência do eu, da *durée*. É a memória que, "praticamente inseparável da percepção, intercala o passado no presente, contracta também numa intuição única momentos múltiplos da duração, e assim, pela sua dupla operação, é causa que faz com que percebamos a matéria em nós enquanto em direito a percebemos nela"¹⁵. É nesta intuição única que se determina o ponto de contacto entre a consciência e as coisas, entre o corpo e o espírito¹⁶.

Presente e já manifestamente relevante no *Essai* e em *Matière et Mémoire*, como o mostrámos, a intuição ganhará um prestígio máximo em *L'Évolution Créatrice*. Esta obra é por certo a mais importante na bibliografia bergsoniana pelo domínio amplo que abarca e pelo sentido de universal que atinge, sendo aí também a intuição chamada a exercer um papel cada vez mais vasto. Aliás, podemos dizê-lo, o domínio considerado pelo autor nas três obras citadas vai-se alargando, a par do que acontece com a função de intuição: na primeira, o estudo mais de carácter introspectivo incide na consciência do eu e temos a intuição da duração; na segunda, dá-se a expansão da interioridade do eu para a relação deste com os objectos e a intuição surge associada à percepção pura; em *L'Évolution Créatrice* a reflexão é alargada à concepção de vida e do mundo, e a intuição, vê-lo-emos, assume uma dimensão metafísica, enquanto única faculdade capaz de apreender o princípio real e dinâmico constitutivo do eu, dos objectos e do mundo.

Vejamos como. Nesta obra, a intuição e a inteligência distinguem-se irrecuperavelmente, pois além da já conhecida separação de funções, estabelece-se entre ambas uma hierarquia que privilegia a intuição, hierarquia que se estrutura de acordo com a evolução na natureza. Compreendemos agora talvez melhor o apoio dado por Bergson a Blondel quanto à necessidade de um processo propedêutico à intuição. A inteligência é a faculdade que procede por análise, movendo-se no domínio quantitativo, espacializando a realidade, ou seja, nela introduzindo o descontínuo, a imobilidade, a homogeneidade. Mas, se a autenticidade do real é o devir, a contínua mudança e inovação, o perpetuar-se da actividade livre do espírito criador, então só a intuição é capaz de seguir e de se imbricar no fluxo do real.

A inteligência permanece como faculdade ao serviço da ciência, ao nível do factual, do conceito, e diríamos também da acção útil; enquanto a intuição é a faculdade específica da filosofia, da metafísica (a filosofia, para Bergson, é sempre metafísica), o processo em si mesmo desinteressado de alcançar a verdade do espírito, do absoluto. A intuição é o conhecimento do absoluto.

15 *Ibid.*, p. 219-20

16 Cf., *Ibid.*, p. 213.

Eis o que Bergson condensa num parágrafo, porventura o que melhor sintetiza o paralelismo possível entre a inteligência e a intuição: "O primeiro género de conhecimento tem a vantagem de nos fazer prever o futuro e de nos tornar, numa certa medida, mestres dos acontecimentos; em contrapartida, ele apenas retém da realidade móvel as imobilidades eventuais, quer dizer, perspectivas tomadas sobre ela pelo nosso espírito: ele simboliza o real e transpõe-no em humano mais do que o exprime. O outro conhecimento, se é possível, será praticamente inútil, ele não estenderá o nosso império sobre a natureza, ele contraria mesmo certas aspirações naturais da inteligência; mas, se for bem sucedido, é a realidade mesma que abraça num definitivo enlace. Por aí não se completaria apenas a inteligência e o seu conhecimento da matéria, habituando-a a instalar-se no móvel: desenvolvendo também uma outra faculdade, complementar daquela, abrir-nos-íamos a uma perspectiva sobre a outra metade do real"¹⁷. As duas formas de conhecimento apresentam-se numa hierarquia de planos sucessivos, paralela aos níveis de profundidade e autenticidade da realidade: a inteligência conhece a superfície da realidade à maneira de uma película de filme, em imagens estanques e inertes carecidas de progressão; a intuição coincide com a realidade profunda tal como ela é no rio que continua a correr sob a sua superfície gelada.

A complementaridade que entre ambas se ía esboçando, concretiza-se da seguinte forma na continuação do parágrafo: "Porque, desde que nos reencontremos em presença da duração verdadeira, vemos que ela significa criação, e que, se o que se altera dura, tal não pode ser senão por solidariedade com o que se faz. Assim, a necessidade de um crescimento contínuo do universo apareceria, quero eu dizer, de uma *vida* do real. E, desde logo perspectivariamos sob um novo aspecto a vida que reencontramos à superfície do nosso planeta, vida dirigida no mesmo sentido que a do universo e inversa à da materialidade. À inteligência acrescentar-se-á, por fim, a intuição"¹⁸. Não obstante a efectiva distinção entre a inteligência e a intuição, não se estabelece um divórcio entre ambas, mas antes uma complementaridade baseada na sequência que se impõe. Perante a duração verdadeira e a sua progressão *criativa*, *só a intuição se mostra capaz de coincidência com o élan vital* (e também espiritual), objecto excelente da intuição em *L'Évolution Créatrice*. A expansão do domínio considerado, de que já vínhamos falando, concretiza-se amplamente: a corrente contínua de consciência não se restringe mais ao humano mas assume uma dimensão cósmica e metafísica, fluxo criador que é *élan vital* e energia espiritual.

17 Henri BERGSON, *L'Évolution Créatrice*, in *Oeuvres*, p. 784.

18 *Ibid.*, p. 784-5.

Em suma, a intuição enquanto método é um aspecto maximamente privilegiado em todo o bergsonismo. Ela é um acto de espírito, uma simpatia intelectual que desvenda a heterogeneidade do real numa visão imediata e simples. Mas, atenção. Esta intuição de que temos vindo a falar é, afinal, uma intuição segunda, designação que não é bergsoniana e que nós agora introduzimos. A justificação que a suporta é mais evidente em "L'Intuition Philosophique", conferência apresentada em 1911, em Bolonha, do que em qualquer outro texto. Aqui, o tema em análise é o do espírito filosófico, e o exercício da intuição restringe-se a este nível do conhecimento, consistindo no esforço insano do filósofo de se aproximar, recaptar e exprimir a sua intuição originária, génese do seu próprio filosofar. "Um filósofo, digno deste nome, nunca disse senão uma única coisa: ainda, procurou mais dizê-la do que a disse verdadeiramente. E ele não disse senão uma coisa porque ele não viu senão um ponto"¹⁹. E este ponto, mais do que uma visão é um contacto, a autenticidade da intuição originária que, de natureza anti-discursiva, não se compadece com as formas intelectualizadas a que o filósofo recorre para a recuperar. "Neste ponto existe qualquer coisa de simples, de infinitamente simples, de tão extraordinariamente simples que o filósofo nunca conseguiu dizer. E eis por que ele falou toda a sua vida.... Toda a complexidade da sua doutrina, que iria ao infinito, não é senão a incomensurabilidade entre a sua intuição simples e os meios de que ele dispunha para a exprimir"²⁰. A intuição originária surge *ab initio* e desencadeia um processo que *ad terminum* conduz à coincidência consigo, intuição segunda.

3. Passemos de seguida à análise do caso blondeliano. O estudo da intuição em Blondel não ganha, de modo algum, um destaque comparável àquele que acabámos de observar em Bergson. Primeiramente, porque os motivos que conduzem Blondel à filosofia são de natureza menos estritamente gnoseológica, e mais de índole metafísica e ontológica. Ele começa por se dedicar ao problema do sentido da vida humana e do destino do homem, e será reflectindo sobre esta realidade que descobre que o primeiro dado da consciência humana é a inevitabilidade da acção. A sua investigação estrutura-se, então, como estudo do "primado total e final da acção", a qual, graças ao seu valor dinâmico e função mediadora, e no decurso do seu processo de desenvolvimento, encaminha o homem para o plano de legitimação do seu próprio progresso, ou seja, da consecução do destino do homem no domínio transcendente, ou melhor, transnatural, termo

19 Henri BERGSON, "L'Intuition Philosophique", in *La Pensée et le Mouvant*, in *Oeuvres*, p. 1350.

20 *Ibid.*, p. 1347.

proposto por Blondel, que designa a concepção cristã de homem e do seu destino.

Por outro lado, o método por excelência de Blondel não é o da intuição mas o da implicação. Tal significa que o dinamismo do real, a actividade constante que se dá no homem, não é primordialmente intuída, sob a forma imediata que lhe compete, mas sim pensada na sua causalidade mútua e íntimo relacionamento, a partir das suas próprias condições de inteligibilidade.

Por último, diremos que a filosofia blondeliana subestima progressivamente a intuição, enquanto visão simples, absoluta e imediata, a favor do exercício e desenvolvimento de um "pensamento pneumático". Este designa uma inteligência da singularidade, única e inefável, que se encontra sempre em conexão com tudo o resto, sendo, por isso mesmo, requerente também de um princípio de universalidade desempenhado pelo pensamento noético. Não se trata apenas de uma complementaridade entre duas formas de pensamento, mas de uma reciprocidade e indissociabilidade de funções (o que não se verifica entre a inteligência e a intuição bergsonianas). O pensamento pneumático, como princípio constitutivo de diferenciação, não deixa de aparentemente se aproximar da intuição bergsoniana, ela com a função de descobrir a heterogeneidade na homogeneidade. Porém, Blondel subestima a intuição enquanto contacto e coincidência a favor de uma assimilação, penetração mútua dos princípios de singularidade e de universalidade, o que o próprio pensamento pneumático promove; movimento de expansão do sujeito para o mundo e do seu retorno a si mesmo, evocado pela designação mesma de "pneumático", derivada da filosofia antiga, e sugerindo o acto respiratório de inspiração, interiorização e expiração, exteriorização.

Aliás, podemos desde já adiantar que, a partir de 1934, com a vinda a público dos dois volumes de *La Pensée*, o valor da intuição apenas se destaca quando contraposto à prática de uma dialéctica estéril pois, de um modo geral, Blondel nega então a possibilidade mesma de uma intuição com carácter de rigor. Esta atitude, que não deixa de revelar uma evolução do filósofo relativamente à intuição, uma vez que de início ele não seria tão crítico, manifesta também uma persistência na indicação do seu aspecto mais positivo, o de ser uma alternativa a um pensamento meramente discursivo e à sua dialéctica artificial construída por jogos abstractos de conceitos em si mesmo vazios.

Tracemos, agora, de modo sucinto, o itinerário de Blondel quanto à perspectiva expressa sobre a intuição e, simultaneamente, a aceção por que a designa. O único texto que o autor dedica explicitamente à intuição, por solicitação da Sociedade Francesa de Filosofia, é o já citado, que

figura no *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. Aí, como tivemos oportunidade de constatar, relaciona-se o intuitivo e o discursivo. Não é feita qualquer crítica ao uso da intuição ou mesmo restrição quanto ao seu recurso. As referências de Blondel à intuição, porém, não são raras e de outro modo não se compreenderia este nosso projecto de confrontar o sentido daquela em Bergson e Blondel. Elas encontram-se disseminadas na sua obra, muito em particular integradas em contextos que se referem à concepção de filosofia, ao problema do conhecimento ou do pensamento, e o interesse que aqui lhe dedicamos assenta na reivindicação constante de Blondel de uma aproximação íntima da espontaneidade do real que não sob um processo conceptual, racional.

Uma primeira referência à intuição, digna de nota, encontra-se em "Le Point de Départ de la Recherche Philosophique"²¹, de 1906, título para uma sequência de dois artigos dedicados ao estudo da natureza do conhecimento filosófico, o qual, segundo o autor, deverá ser ciência e também vida. Blondel afirma então a existência de dois géneros diferentes de conhecimento, um inverso ou reflectido e outro directo, ou duas perspectivas distintas sobre a filosofia, uma que adopta o ponto de vista da reflexão e outra o da prospecção. Ou seja, o pensamento pode dar-se no âmbito restrito da especulação, exercendo-se sobre aquilo que já é e dessa realidade colhendo apenas a sua representação; ou pode dar-se no domínio infinitamente amplo da vida, constituindo-se como obra de invenção e de direcção prática. É neste sentido prospectivo (orientado para a acção, pensamento concreto, sintético, finalista) que a filosofia envolve a intuição enquanto procedimento que lhe é legítimo para, em conformidade com a sua missão, se tornar coextensiva à vida na espontaneidade e dinamismo que a caracteriza.

A diferença em relação a Bergson que de imediato se evidencia é a de que, no caso blondeliano, não se chega a estabelecer uma autêntica dualidade funcional entre a reflexão e a prospecção, à semelhança do que acontece no primeiro entre a inteligência e a intuição. Blondel torna explícito, desde o início, a complementaridade de funções dos dois aspectos, os quais, só de modo deficiente, poderão exercer-se isoladamente. "Eles chamam-se reciprocamente e sustentam-se por uma espécie de circum-incessão: porque, assim compreendida, a filosofia não aparece mais como simples extracto da vida, como uma representação, como um espectáculo; ela é a vida mesma tomando consciência e direcção dela própria, dando ao pensamento todo o seu papel e tão-somente o seu papel

21 Maurice BLONDEL, "Le Point de Départ de la Recherche Philosophique", in *Annales de Philosophie Chrétienne*, Paris, t. 151, Jan. 1906, 337-360 p.; t. 152, Junho 1906, 225-250.

legítimo, tendendo para a equação do conhecimento e da existência e desenvolvendo simultaneamente a realidade do nosso ser ao meio dos seres e a verdade dos seres em nós. A consideração do aspecto especulativo conduzir-nos-á pois à verdade do aspecto prático; a consideração do aspecto prático far-nos-á ver a realidade do aspecto especulativo e o valor substancial do pensamento."²² Partindo, pois, da concepção comum de um real dinâmico e da necessidade de a filosofia o integrar em si como objectivo a alcançar, Bergson e Blondel desenvolvem diferentes linhas de progressão: o primeiro pela superação continuada do reducionismo da inteligência, e o segundo pela integração contínua do exercício recíproco da especulação e da prática.

É ainda neste texto que a crítica blondeliana à noção de uma filosofia que seja o retorno consciente e reflectido aos dados da intuição começa a ganhar contornos definidos. Sempre defendendo a fecundidade de uma complementaridade de funções, Blondel atesta os vícios em que incorrem quer a reflexão exercida sobre si mesma quer a prática absorvida nela própria. A filosofia não parte apenas da intuição e esta nunca se dá de forma independente, por consequência o que anima a filosofia não é a recuperação e coincidência de uma suposta intuição originária.

O texto que, de seguida, seleccionamos para prosseguir o itinerário proposto é "Le Procès de l'Intelligence", de 1921, o qual, de forma mais sistemática e completa que os demais, trata a problemática do conhecimento. Persiste aqui a enunciada dualidade de modos de conhecimento, agora sob nova designação que visa precisar as características de cada um, conhecimento nocional e conhecimento real. O primeiro parte do real sensível, dele se afastando à medida que, pelo exercício da razão, vai, por abstracção, construindo conceitos, noções gerais, e alcançando apenas representações do real. O conhecimento real avança de uma realidade concreta singular para uma realidade concreta universal, através do exercício da inteligência que ultrapassa o plano inferior da imagem e lhe permite o acesso à viva presença.

Desta sorte, o conhecimento real parece corresponder ao conhecimento intuitivo bergsoniano, encontrando-se ambos ao mesmo nível, em virtude da apreensão directa do real que alcançam. No entanto, a inteligência é diferentemente entendida por Blondel, sendo "o que lê no coração, *intus legit*, e não apenas o que serve de agente exterior de ligação, *inter legit*; é ela que, para além das aparências fragmentárias e das distinções superficiais, capta, desposa, fecunda, assimila, funde sem confundir e realiza o

22 Maurice BLONDEL, "Le Point de Départ de la Recherche Philosophique", in *Annales de Philosophie Chrétienne*, t. 152, p. 227.

unum sint que consome o destino dos seres espirituais"²³. Assim sendo, e ao contrário do que se verifica em Bergson, a inteligência não é uma faculdade de análise e pragmática, mas sim unitiva e intuitiva; ela não é impotente mas sim capaz de apreender a espontaneidade e dinamismo do real mais autêntico; ela não está ao serviço de uma forma inferior de conhecimento, mas sim superior.

Porém, e talvez um pouco surpreendentemente, a intuição, enquanto qualidade da inteligência, não é exaltada mas diminuída, na medida em que não é efectivamente concretizada pelo homem. Diz Blondel: "Sem por isso negar o realismo radical da inteligência, é-nos necessário reconhecer que nós não temos essa intuição intelectual da unidade íntima e concreta"²⁴. Ou seja, o homem não consegue nunca realizar uma "intussuscepção", termo utilizado pelo filósofo para designar a união suprema a que todo o sujeito está destinado, união assimiladora entre o homem e o transcendente a realizar-se ao longo de um percurso infinito, salvaguardado como tal na filosofia blondeliana. A intuição, no sentido comum vulgarizado por Bergson, como coincidência imediata e simples da consciência humana com o fluxo do real, é descurada por Blondel; a intuição como faculdade do absoluto é por ele mesmo negada, uma vez que nem mesmo do relativo é possível alcançar uma intuição absoluta. O valor da capacidade intuitiva do homem só será autêntico quando aplicado ao objectivo mais amplo e exigente da "intussuscepção", que não é em si mesmo um efémero contacto, mas a consubstancialização de uma união, de uma unidade do singular e do universal no absoluto, que não resulta de uma pura intuição, mas de uma assimilação.

É no termo do percurso que temos vindo a traçar e na sequência natural do mesmo que Blondel, em 1934, na já referida obra *La Pensée*, afirma que "no rigor dos termos, não há de modo algum intuição"²⁵. Será aí também, nomeadamente no *Excursus* do segundo volume, que de novo se detém directamente na intuição, ou melhor, de acordo com o título que formula, "Nas confusões a prevenir sobre o concreto e sobre a intuição", ambos contrários a uma atitude conceptualista, abstractiva, mas não dela independente. Podemos afirmar que aqui se condensa a posição blondeliana referente à intuição, no que ela tem de fundamental e último²⁶.

23 Maurice BLONDEL, "Le Procès de l'Intelligence", in *Le Procès de l'Intelligence*, Paris, Bloud et Gay, 1922, p. 244.

24 *Ibid.*, p. 230.

25 Maurice BLONDEL, *La Pensée*. t. II, *Les responsabilités de la pensée et de la possibilité de son achèvement*, Paris, P.U.F., 1954, p. 19.

26 As páginas que Blondel dedica à intuição em *L'Etre et les êtres* (1935), Paris, 1963, 450-2 p. não introduzem nada de substancialmente novo.

A intuição é considerada, em termos gerais, como termo e conceito de que se abusou, por exemplo: na pretendida intuição sensível, uma vez que qualquer percepção, ainda que aparentemente simples e imediata, envolve sempre uma complexidade de preparações de vária ordem; na intuição da consciência, que não está ausente de preparações no inconsciente; ou na intuição das verdades matemáticas ou racionais, que assinalam, eventualmente, uma renovação resultante de uma experiência que se alarga e de uma inteligência mais maleável²⁷. O mais importante para Blondel, e na sua não observância terá consistido o erro de Bergson, é compreender o alcance da inteligência e, a partir daí, distingui-la da intuição. "Alguns supuseram que a inteligência e a intuição têm quase a mesma etimologia, e que a segunda expressão marca um progresso, uma prioridade, uma superioridade em relação à primeira. É *inexacto: intus legere*, ler por dentro e a fundo, compreendendo e exprimindo, de alguma maneira, o segredo por fim esclarecido, não é a mesma coisa que *in-tueri*, o que significa somente um olhar global mesmo sobre o que está de fora e caindo sobre um objecto perante o qual baste talvez passar, sem abraçar sob todos os seus aspectos e sem o perscrutar em todas as suas profundezas inteligíveis"²⁸. A faculdade realmente unitiva é a inteligência, entendendo que a verdadeira união não é uma fusão mas antes que engloba a identidade das singularidades que une entre si por mediação suprema do princípio absoluto, de Deus.

Das observações até agora feitas só podemos concluir pela crítica frontal de Blondel a Bergson no que se refere ao termo "intuição".

É da comum concepção do dinamismo do real e do esforço partilhado de provimento das insuficiências de um conceptualismo, que ambos enveredam por formas directas e imediatas de conhecimento. Porém, enquanto para Bergson a intuição é originária e idealmente terminal, sendo absoluta e total sempre que se verifica, para Blondel ela vai-se dando sempre com um sentido relativo e ao longo da progressão contínua e infinita que conduz ao termo, à união com Deus. Assim apresentamos como consequência, não deixando de ser inicialmente fundamento, uma diferente concepção de filosofia: no caso bergsoniano, o sentido metafísico corresponde à dimensão universal, cósmica, da filosofia, toda ela penetrada e dirigida por um *élan* vital que a determina como aberta (sistema aberto) em função da sua maleabilidade à inovação, à mudança que a evolução natural da vida comporta; no caso blondeliano, o sentido metafísico corresponde à dimensão transcendente, espiritual, da filosofia, a que é imanente uma aspiração transnatural que também a determina como aberta mas em função da infinitude do caminho a trilhar.

27 Cf., *La Pensée*, p. 315.

28 *Ibid.*, p. 314.

A noção de inteligência é outro factor, e provavelmente o mais importante, do distanciamento entre os dois filósofos, no que concerne à problemática em questão. Se, para Bergson, a inteligência se encontra ao serviço da matéria, da ciência e da acção útil, exigindo-se então uma outra faculdade do real, para Blondel ela serve o espírito, a filosofia e a consolidação do ser, sendo a faculdade suprema. Por consequência, o domínio do intelectualismo ao nível da inteligência bergsoniana cede ao anti-intelectualismo protagonizado pela intuição, enquanto no blondelismo persiste e desenvolve-se um intelectualismo *sui generis* que faz convergir em si uma dimensão teórica e prática na expressão do mais profundo realismo.

A intuição bergsoniana, mau-grado a simplicidade da intuição originária que procura, é vista por Blondel como promotora de heterogeneidade e não construtora de unidade. Tal facto contribui, ainda de acordo com Blondel, para a inexistência de uma estrutura fundamental rigorosa e objectiva no bergsonismo, uma vez que aí não se vislumbra uma unificação inicial: os problemas só obtêm uma ténue ligação entre si parecendo que nascem uns dos outros e sendo "prematuramente condensados"²⁹. É na renovação dos valores espirituais que prepara e na abertura ao absoluto que se entrevê no final da obra bergsoniana³⁰, que Blondel, num juízo distante de uma neutralidade, realça o valor desta filosofia que, antes, "permanecia uma filosofia decapitada e sempre deficiente, incapaz de oferecer a perfeita unidade de uma intuição simultaneamente consistente e infinitamente fecunda"³¹.

Brevemente, procurando sistematizar os contrastes que ressaltam do paralelismo entre as duas filosofias em presença, mesmo quando a perspectiva inicial se restringe a um conceito singular, diremos que Bergson e Blondel traçam percursos diametralmente opostos. O primeiro caminha do inferior para o superior acompanhando o desenvolvimento contínuo da vida, e o segundo garante a autenticidade do caminho inverso, do superior para o inferior, ao procurar o princípio e a génese do real. A intuição, pelas circunstâncias diversas em que é introduzida em cada uma das filosofias, constitui desde sempre um indício desta oposição: no bergsonismo ela está presente desde o início, enquanto no blondelismo nunca se chega a realizar plenamente. Por outro lado, sintomático também e mesmo decisivo do contraste que agora evidenciamos é o facto de a unidade, para Bergson, ser construída pelo desenrolar progressivo do *élan* vital imanente ao real, enquanto para Blondel a unidade é transcendente ao real e nele presente pelo *desursum* do espírito.

29 Maurice BLONDEL, "La Philosophie Ouverte", p. 75.

30 Cf., Henri BERGSON, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, in *Oeuvres*.

31 Maurice BLONDEL, "La Philosophie Ouverte", p. 88.

O bergsonismo caracteriza-se pelo sentido do devir (imanente), o blondelismo por um sentido unitivo (transcendente). A oposição é, pois, irreduzível.

ABSTRACT

MAURICE BLONDEL'S CRITIQUE TO THE BERGSONIAN CONCEPT OF INTUITION

Henri Bergson and Maurice Blondel, contemporary philosophers who share a common influence of the "spiritualist positivism", show effective conditions for an eventual approximation. Nevertheless, the relative philosophic attitude of each of them is fundamentally marked by divergencies which come to light in the particular case of the concept of "intuition". With a common general definition, "intuition" gains precise specificities in each author due to its appearance in different phases of the course of both philosophies, aroused by different motivations and bearing distinct function and consequence.

A PROVA ANSELMIANA SEGUNDO KARL BARTH

Maria Leonor Xavier

1. A separação da teologia em Barth

Sob o título de *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms*¹, Karl Barth apresenta um estudo sobre o *Proslogion* de Santo Anselmo, na linha das interpretações anti-racionalistas do autor medieval. É, nessa direcção, que Barth procede a uma defesa teológica de Anselmo, contra os críticos do racionalismo reputadamente anselmiano. A primeira parte do estudo expõe um programa teológico, que constitui a elaboração barthiana do princípio *fides quaerens intellectum* de Anselmo. Essa elaboração comporta uma dialéctica entre fé e razão, que se caracteriza, não só pelo primado inicial da fé, mas pelo que podemos considerar o primado total da fé ou a completa interioridade da razão na fé. O que significa, porém, esta razão interior da fé em Barth? A resposta a esta questão requer três níveis de análise: o da fenomenologia da fé; o da filosofia da razão; e, por fim, o da própria teologia. A distinção destes três níveis tornará mais nítida a divergência de fundo que nos opõe à interpretação barthiana de Anselmo, apesar de factores pontuais de convergência que tencionamos, concomitantemente, destacar.

1 K. BARTH, *Fides Quaerens Intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (Gesamtausgabe. II. Akademische Werke), 2ªed., Zúrique, Theologischer Verlag Zürich, 1986, XIV-220pp..

Antes de mais, do ponto de vista da fenomenologia da fé, a interioridade da razão na fé compreende-se, segundo Barth, com base na distinção de dois factores constituintes: por um lado, o discernimento de uma moção para o conhecimento na intencionalidade própria da fé²; por outro lado, o acolhimento de uma graça necessária ao conhecimento da fé³. Se a intenção cognitiva da fé é necessária à constituição da teologia, só a intervenção da graça é eficiente na aquisição da ciência que é, para Barth, a inteligência da fé por excelência. Deste modo, a razão barthiana da fé é aquela que começa na intencionalidade da fé e não sai fora da gratuidade da mesma fé. Trata-se, portanto, de uma razão que tem princípio e fim na vivência da fé e é, nesse sentido, que a fé é racional⁴. O *intellectus fidei* é, em suma, a graça de actualização do conhecimento potencial da fé.

Não pomos em dúvida de que a razão anselmiana elabore e manifeste uma vivência da fé, em consonância, sobretudo, com a tradição da espiritualidade monástica. No entanto, se a teologia de Anselmo é, como se nos afigura, uma teologia ontologicamente integrada, ela desenvolve uma perspectiva racionalmente integrada da própria fé, em vez de exprimir o domínio exclusivo desta última. Por isso, não identificamos uma plausível interioridade da razão na fé segundo Anselmo com a exclusividade da razão da fé em Barth. Também não interpretamos o princípio *fides quaerens intellectum* de Anselmo em termos da justificação barthiana da teologia pela fé. Para o autor pré-escolástico, a inteligência da fé impõe-se, sobretudo, por uma exigência interior da razão, que, de certo modo, se opõe à suficiência da fé⁵. Daí, porventura, que Anselmo não tenha sentido a necessidade de tematizar elementos de fenomenologia da fé para fundar a pertinência do seu estilo de teologia. Além disso, se a razão interior da fé fosse uma razão exclusiva da fé, como poderiam o crente e o não crente encontrar-se numa mesma inquirição racional acerca dos dados da fé? Tal

2 Cf. Idem, *op. cit.* I, 1, pp. 14-20.

3 Cf. Idem, *op. cit.* I, 3, pp. 30-40.

4 Mesmo quando a razão teológica faz sua a razão do não crente: "Sondern eben die Durchführung des *intelligere* des Gläubigen, eben der Beweis nach innen ist auch der Beweis nach außen. Das Anliegen des "Ungläubigen" wird nicht nur irgendwie aufgenommen und in die theologische Aufgabe miteinbezogen, sondern durchweg wird es tatsächlich als mit dem theologischen Anliegen des Gläubigen selbst identisch behandelt. Das wollte doch Anselm selbst, lange bevor seine "ungläubiger" Gesprächspartner aufgestanden war: den Schein eines *repugnare* zwischen *ratio* und *fides* zerstören. Das war und ist doch für ihn selbst unmöglich, seinen Glauben mit einem NichtErkennen sich friedlich vertragen zu lassen." Idem, *op. cit.* I, 5, p. 67.

5 "Non ad hoc veni ut auferas mihi fidei dubitationem, sed ut ostendas mihi certitudinis meae rationem." SANTO ANSELMO, *CDH* I, 25; II, p. 96, ll.6-7 (*Cur Deus Homo*, texto da ed. crítica de F.S. Schmitt, reprod. em *L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry* 3, Paris, Cerf, 1988, p. 398).

é, porém, a possibilidade que assume o teólogo medieval⁶ e que Barth manifesta enorme dificuldade em conceder⁷.

Aquela possibilidade e esta dificuldade conduzem-nos, entretanto, a pôr a questão de saber se existe alguma comunidade entre a razão da fé e toda a restante razão ou se a especialidade da razão da fé faz da razão um termo equívoco. Tal é a questão que nos faz transitar do nível da fenomenologia da fé para o da filosofia da razão. Com efeito, para a análise da razão da fé, Barth distingue três acepções de razão: a razão objectiva ou ôntica (*ontische ratio*); a razão noética (*noetische ratio*); e, ainda, a razão da verdade (*ratio veritatis*)⁸. Estas três acepções são fundadas na ordem anselmiana da verdade, sendo feitas corresponder, respectivamente, à *veritas rerum*, à *veritas significationis* e, por último, à *summa veritas*, com base, sobretudo, em *De veritate*⁹. Aquela divisão da razão é, por sua vez, transposta para o domínio da razão da fé e dá origem a uma dualidade análoga entre a razão do objecto e a razão do sujeito da fé, apenas unificada no foro transcendente de uma só razão da verdade¹⁰. A razão transcendente e divina da verdade é, portanto, aquela que unifica quer as razões objectiva e subjectiva do conhecimento em geral, quer as razões objectiva e subjectiva do conhecimento da fé em especial. De facto, existe, em Barth, um sentido de unidade transcendente da razão, fundado numa ordem causal das três razões, também de inspiração anselmiana¹¹, mas sem um explícito sentido de comunidade transcendental da razão, como aquele que pertence à noção comum de verdade, de acordo com a sua definição estrita em Anselmo. A unidade da razão, para Barth, é a unidade da causa primeira das duas razões do conhecimento, secundada pela razão objectiva ou ôntica, que desempenha, no conhecimento, a função de causa segunda. Através de uma ordem metafísica da razão, que determina a ordem de causalidade do conhecimento, Barth reduz decisivamente a eficácia da razão noética. Esta é a redução pretendida para resguardar o ponto de vista pura e estritamente teológico do seu programa, segundo o qual a teologia anselmiana não é uma produção apriorística e autónoma da razão noética¹². A razão teológica ou a razão da fé não é, em última

6 "Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus: unum idemque tamen est quod quaerimus." Idem, *CDH I*, 3; p. 50, ll.18-20.

7 Vd. nota 4; cf. KARL BARTH, *op. cit.* I, 5, pp. 66-72.

8 Cf. Idem, *op. cit.* I, 4, p. 45.

9 Cf. Idem, *op. cit.* I, 4, pp. 45-46.

10 Cf. Idem, *op.cit.* I, 4, pp. 46-47.

11 Cf. SANTO ANSELMO, *DV* 10; I, pp. 189-190 (*De Veritate*, texto da ed. crítica de F.S. Schmitt, reprod. em *L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry* 2, Paris, Cerf, 1986, pp. 156-158).

12 Cf. KARL BARTH, *op. cit.* I, 4, pp. 54-59.

instância, uma razão humana¹³. Tal é o que significa, aliás, a gratuidade essencial do conhecimento teológico.

Deste modo, a metafísica barthiana da razão permite fundar a gratuidade da teologia, mas não integrar filosófica ou ontologicamente o sentido da teologia. Para esse efeito, é necessário uma noção comum não equívoca de razão, que Barth não considera, mas que se revela suposta na noção anselmiana de verdade. Através da unidade transcendente da razão, Barth procura superar a relatividade da razão humana e encontrar a objectividade máxima da teologia. Em contrapartida, através da comunidade transcendental da verdade, pretendemos nós assumir, com base na obra de Anselmo, a relatividade da razão humana numa via filosófica ou ontologicamente integrada da teologia. Entretanto, aquilo que efectivamente impede a existência de um sentido universal de razão em Barth não é o ponto de vista puro e estritamente teológico, que o seu programa preconiza, mas uma pressuposição filosófica que condiciona a própria concepção desse programa: a divisão da razão em sujeito e objecto¹⁴. Esta divisão é, para Barth, uma dualidade apenas redutível na ordem transcendente da razão divina. Diversamente, nós admitimos que a dualidade de sujeito e de objecto é filosoficamente redutível na ordem transcendental da razão ontológica. Certo é que nós entendemos por ontológico algo diferente do domínio ôntico ou objectivo da razão em Barth: ontológico é, para nós, permutável com transcendental, de acordo com a tradição escolástica da filosofia dos transcendentais. Por conseguinte, ontológico não é o oposto de noético e a razão ontológica não é uma razão separada, mas, sim, uma razão integrante da razão noética.

A inspiração anselmiana do nosso ponto de vista ontológico sobressai através das duas seguintes cláusulas interpretativas, que opomos à apropriação barthiana de elementos de *De veritate*: a redução da dualidade de sujeito e de objecto pela dimensão transcendental da verdade; a conjunção da unidade transcendente com a comunidade transcendental da verdade. Assim, em primeiro lugar, não assimilamos a distinção entre *veritas significationis* e *veritas rerum*, em Anselmo, à dualidade de sujeito e de objecto: tanto a verdade da significação é extensiva à verdade das coisas, quanto a verdade das coisas é extensiva à verdade das acções significantes

13 Cf. Idem, *op. cit.* I, 3, p. 37; 4, pp. 44-45.

14 Tal é a pressuposição que determina a própria análise barthiana da noção de *ratio* em Anselmo: "Sagt er *ratione*, dann scheint *ratio* den Weg zu dem gesuchten *intellectus*, spricht er dagegen von *rationem esurire, quaerere, ostendere, intelligere*, von *meditari de ratione*, dann scheint es den gesuchten *intellectus* selbst zu bezeichnen. Es wird nun zulässig sein, im ersten Fall zunächst an die erkennende menschliche *ratio*, im zweiten Fall an die zu erkennende, dem Glaubensgegenstand selbst eigene *ratio* zu denken." Idem, *op. cit.* I, 4, p. 44.

do homem¹⁵. Por consequência, a verdade da significação não é função exclusiva do sujeito, nem a verdade das coisas exclui a actividade do sujeito. Deste modo, a distinção entre verdade da significação e verdade das coisas não é uma divisão irreductível, nem redutível à dualidade de sujeito e de objecto. Daí que não cause em nós perplexidade a ausência, na obra anselmiana, da expressão *veritas rationis*, que Barth gostaria de conotar com a *veritas significationis* em conformidade com o seu conceito de razão noética¹⁶. Ademais, a evidência do carácter imutável da verdade, no exemplo específico da verdade da significação, sublinha que esta não é assimilável à razão noética de Barth, na medida em que esta última se diferencia substancialmente da razão da verdade e, portanto, também da verdade imutável de Anselmo. A evidência da imperecibilidade da verdade da significação é, por outro lado, o passo decisivo no processo de redução da verdade à unidade¹⁷. Esse passo denuncia quer uma presença quer uma transcendência da verdade às coisas: uma presença responsável pela multiplicação da verdade em função da diversidade das coisas; uma transcendência descoberta pela invulnerabilidade da verdade ao perecimento das coisas. Ora, enquanto esta transcendência é uma determinação da unidade, aquela presença é expressão da comunidade transcendental da verdade. Com efeito, sem esta comunidade, como poderia a verdade manifestar, no real, a sua própria irreductibilidade ao real? A noção anselmiana de verdade inclui, pois, uma unidade transcendente e uma comunidade transcendental. É esta comunidade que obsta à equivocidade da verdade. Ao mesmo tempo, a dimensão universal da verdade torna, correlativamente, plausível uma noção transcendental de razão, que é, todavia, insuspeitável do ponto de vista de uma dualidade filosoficamente irreductível de sujeito e de objecto.

Contudo, esta dualidade afecta, no âmago, a concepção barthiana de teologia. Tal é o que podemos verificar pela forma como as três razões da fé co-determinam a razão teológica. A razão teológica não é, em última análise, uma razão humana, porque é, em Barth, uma razão revelada. O

15 "Namque non solum in iis quae signa solemus dicere, sed et in aliis omnibus quae diximus est significatio vera vel falsa. Quoniam namque non est ab aliquo faciendum nisi quod quis debet facere, eo ipso quod aliquis aliquid facit, dicit et significat hoc se debere facere. Quod si debet facere quod facit, verum dicit. Si autem non debet, mentitur." SANTO ANSELMO, DV 9; I, p. 189, II.4-7; "Similiter cum cogitat aliquis aut vult aliquid, si nescires an deberet id velle sive cogitare: si voluntatem eius et cogitationem videres, significaret tibi ipso opere quia hoc deberet cogitare et velle. Quod si ita deberet, verum diceret. Sin autem, mentiretur. In rerum quoque existentia est similiter vera vel falsa significatio, quoniam eo ipso quia est, dicit se debere esse." Idem, *Ibid.* II.20-25.

16 Cf. KARL BARTH, *op.cit.* I, 4, p. 45.

17 Cf. SANTO ANSELMO, DV 13; I, pp. 197-199.

teólogo do nosso século reserva à teologia a objectividade máxima do seu fundamento transcendente, prescindindo do género de mediações que, tradicionalmente, são atribuídas à razão filosófica. É, nessa medida, que Barth separa a teologia da filosofia. Mas, se a razão revelada da teologia parece não requerer a mediação da razão filosófica, ela não dispensa, porém, a mediação do que Barth considera a razão ôntica ou objectiva da fé, em suma, o conteúdo da revelação cristã transmitido por via da autoridade¹⁸. Desse modo, a teologia anselmiana não é apriorística senão porque é entendida como uma elaboração de proposições de fé¹⁹. A razão teológica, que coincide, em suprema instância, com a razão da verdade, constitui, em segunda instância, a razão objectiva da fé. Quer a razão da verdade quer esta razão objectiva da fé intervêm na ordem de causalidade da razão teológica, mas são ambas totalmente inalteráveis pela eficácia da teologia. Quer isso dizer que a teologia supõe o concurso da razão da verdade e da razão objectiva da fé, mas nunca as põe em causa²⁰. A única razão que a teologia põe em questão é a razão noética da fé²¹. Ora, tal deve-se ao facto de ser a razão teológica essencialmente cognitiva, tornando irrecusável, segundo Barth, a sua condição noética ou subjectiva. Para o teólogo e pela sua incontornável subjectividade, a razão teológica é, em primeira instância ou na sua acepção mais próxima, uma razão noética da fé. As outras duas razões agem sobre esta, mas esta não age sobre

18 Cf. KARL BARTH, *op. cit.* I, 4, pp. 47-52.

19 Vd. nota 12; "Es geht ihm jeweilen darum, diesen und diesen Satz des christlichen *Credo* in der Weise einzeln zu meditieren, das heißt seinen Sinngehalt zu erforschen, daß er ihn in den Zusammenhang mit allen oder den nächstliegenden übrigen stellt, ihn mit diesen vergleicht und verbindet und durch sie beleuchten läßt, alles mit der Absicht, das verborgene Gesetz des Glaubensgegenstandes, von dem dieser Satz redet, nachdenkend, selber zu denken, es ebendamt aufzuweisen und so das Geglaubte nun auch zu erkennen: die noetische *ratio* wird zur Entdeckung der ontischen *ratio*, indem sie ihr folgt, wobei eben die übrigen Sätze des *Credo* den Weg bezeichnen, auf dem ihr die ontische *ratio* vorangeht, auf dem sie ihr zu folgen hat, um sie zu entdecken." Idem, *op. cit.* I, 4, pp. 52-53.

20 "In bezug auf die objektive Rationalität des Glaubens fühlt sich Anselm weder gefragt noch zur Rechenschaft verpflichtet." Idem, *op. cit.* I, 5, p. 61.

21 Vd. nota 6; "Was heißt das? Was Anselms *quaerere rationem* bedeutet, wissen wir: die durch die Klärung der wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Stücke des *Credo* aufzuzeigende noetische Rationalität des Glaubens." Idem, *op. cit.* I, 5, p. 66. Tal é também a razão em causa na prova anselmiana: "Indem die Theologie sich an dieses Gebot hält, indem die noetische *ratio* des Glaubens der *ratio* des Glaubensgegenstandes, also der ontischen *ratio*, folgt, indem sie also jenen Gottesnamen als Glaubenssatz bejaht und für alles Weitere voraussetzt, kann ihr auf dem Umweg über die von der ontischen Rationalität unzertrennliche ontische Necessität die noetische Necessität des Glaubens (d. h. die Unmöglichkeit, die Existenz und das vollkommene Wesen des durch jenen Namen bezeichneten Gottes zu verneinen) einleuchten, kann sie also das Geglaubte erkennen bzw. beweisen." Idem, *op. cit.* II, A, 1, p. 85; cf. Idem, *op. cit.* II, B, 1, p. 104.

aquelas. O domínio de eficácia da razão teológica não excede, por isso, a dimensão noética da razão da fé, isto é, a dimensão do sujeito de conhecimento da fé. Apesar da integração teológica das três razões da fé, a eficácia da teologia não pode ser senão estritamente noética, devido à separação ou falta de integração filosófica do sujeito da fé.

2. A separação teológica da prova anselmiana

A separação da teologia, em conformidade com o programa teológico de Barth, torna difícil, não só reconhecer a inspiração anselmiana desse mesmo programa, como antever um juízo favorável do teólogo contemporâneo sobre a prova da existência de Deus no *Proslogion*. Com efeito, mais previsível seria o cabimento da interpretação barthiana entre aquelas que multimodamente elaboram a posição de Gaunilo. A realidade, porém, é que Barth como que força a prova anselmiana a corresponder ao seu programa teológico. Não é, de facto, senão do seu ponto de vista teológico, que Barth considera irrefutável a prova de Anselmo²². Aquele teólogo procura, assim, resguardar o *Proslogion* de toda a possível relativização filosófica. Através da gratuidade especial do conhecimento teológico, Barth imuniza o mais possível a teologia da filosofia. Por isso, a interpretação barthiana do *Proslogion* não se confronta, no mesmo plano, com nenhuma interpretação filosófica do mesmo opúsculo, ou seja, não existe contradição, mas uma oposição de fundo entre a separação teológica da prova anselmiana e qualquer integração filosófica, nomeadamente, ontológica da mesma prova. Todavia, assim como o programa teológico de Barth denuncia pressuposições filosoficamente discutíveis, também a interpretação barthiana da prova de Anselmo contém posições ontologicamente problemáticas. É de algumas dessas posições que, doravante, nos ocuparemos.

Vejamos, antes de mais, o que Barth ratifica como sendo teológico na prova anselmiana do *Proslogion*. De acordo com o programa barthiano, a actualização teológica da razão da fé consiste numa elaboração de relações possíveis entre diversas proposições de fé. No caso do *Proslogion* de Anselmo, trata-se de estabelecer uma relação estreita entre dois dados de fé: a designação anselmiana de Deus e a afirmação da existência de

22 "Mag der Hinweis auf seine unvermeidliche philosophische Genealogie (Augustin, Plotin, Plato) für das Verständnis der Technik seines Verfahrens interessant sein, was den Gehalt seiner "Beweise" betrifft, so besteht kein einziger durchschlagen der Grund dagegen, wohl aber viele dafür, ihn auf der ganzen Linie als theologisch zu verstehen." Idem, *op. cit.* I, 4, pp. 58-59.

Deus²³. A associação destes dois dados como artigos de fé é significativa acerca da gratuidade do conhecimento teológico em Barth. Se a afirmação da existência de Deus é uma proposição previamente integrante da razão objectiva da fé, a designação de Deus em termos de *id quo maius cogitari nequit* não é um dado do mesmo género, atendendo à sua natureza puramente noética, isto é, estranha à ordem do objecto²⁴. No entanto, Barth defende que essa designação é um nome revelado²⁵, não um nome comum, natural ou hipotético de Deus²⁶. Deste modo, o nome anselmiano de Deus não é elemento de teologia filosófica ou, como é habitualmente qualificada, natural, mas dado de uma revelação especial. Barth sugere-nos, assim, a possibilidade de uma consideração gnosiológica daquela designação anselmiana de Deus, mediante um sentido de revelação, que determina a gratuidade do conhecimento teológico²⁷. Através de alguns

23 Cf. Idem, *op. cit.* II, A, 1, pp. 77-80.

24 "Es handelt sich um einen Begriff streng noetischen Inhalts, den Anselm hier als Gottesbegriff bezeichnet. Er sagt nicht, daß und nicht, was Gott ist, sondern, in Form eines vom Menschen vernommenen Verbotes, wer er ist. Er ist *une définition purement conceptuelle*." (5. A. KOYRÉ, *L'idée de Dieu* ..., p. 203)." KARL BARTH, *op. cit.* II, A, 1, p. 77; "Er hat übersehen [Gaunilo], daß diese *vox* im Unterschied zu der *vox* "Deus" *aliquatenus intelligibilis* ist, gerade weil ihr Inhalt nur noetischer und nicht ontischer Art ist." Idem, *op. cit.* p. 84; "*Quo maius cogitari nequit* ist geeignet, gerade die im Hintergrund jedes ontischen Gottesbegriffs lauernde Denkbarkeit der Nicht-Existenz oder Nicht-Vollkommenheit Gottes auszuschließen – auszuschließen mit der Radikalität und Wucht des vom Schöpfer an das Geschöpf ergehenden Verbotes: *Non eritis sicut Deus* – und eben so Erkenntnis bzw. Beweis der Existenz und Vollkommenheit Gottes zu begründen." Idem, *op. cit.* p. 91.

25 "Nur scheinbar ein von ihm gebildeter Begriff, ist das *quo maius cogitari nequit* für ihn in Wirklichkeit ein 'geoffenbarter Gottesname.'" Idem, *op. cit.* II, A, 1, p. 79; cf. Idem, *op. cit.* II, B, 1, pp. 109, 117; B, 2, pp. 136, 146; "Woher weiß man, daß Gott gerade *quo maius cogitari nequit* heißt? Man weiß es weil Gott sich so offenbart hat und weil man ihn so glaubt, wie er sich offenbart hat." Idem, *op. cit.* p. 155.

26 "Wie dem auch sei: Anselm hat diese Bezeichnung Gottes nicht für ein unverbindliches Theologumenon oder gar für einen Bestandteil eines allgemeinen menschlichen Wissens um Gott gehalten, sondern für einen Glaubenssatz." Idem, *op. cit.* II, A, 1, p. 78; "Ausgangspunkt dieses Nachweises war nicht irgendeine allgemein vorhandene oder zugängliche menschliche Überzeugung von Gott, sondern sein verkündigter und geglaubter Name." Idem, *op. cit.* II, B, 1, p. 125. Vd. crítica de Barth à interpretação tomista de uma *intuitio Dei per seipsum* em Anselmo: Idem, *op. cit.* II, B, 2, p. 156, n.27.

27 De forma global, toda a actualização do conhecimento potencial de Deus na criatura humana é obra da graça: "Man wird wohl darin jene eine Seite der Sache: die Gnade als Aktualisierung des dem Menschen ursprünglich eingeschaffenen Erkenntnisvermögens wiedererkennen müssen." Idem, *op. cit.* I, 3, p. 37. A revelação cristã surge, então, como determinação objectiva daquela actualização: cf. Idem, *op. cit.* pp. 36-40. Elementos constituintes da objectividade da revelação cristã são a razão objectiva da fé e a Igreja. Por um lado, a razão objectiva da fé desempenha a função de causa segunda na produção do conhecimento teológico: "Wohl aber könnte Anselm jene erstaunliche Voraussetzung vielleicht gewagt haben im Blick auf die Mächti-

aspectos integrantes da concepção barthiana do nome revelado de Deus em Anselmo, é possível verificar a persistência, nesse sentido subjacente de revelação, da dualidade filosoficamente irredutível de uma subjectividade e de uma objectividade correlativas. Por um lado, a natureza puramente noética do nome faz supor, na revelação do mesmo, uma eficiência directa da razão divina sobre a razão noética²⁸, isto é, uma acção independente da mediação da razão ôntica ou objectiva da fé. Tal é o que permite que aquele nome apareça, pelo menos provisoriamente, como um dado absoluto, primitivo e incondicionado. Como poderá Barth, entretanto, assegurar-se de não estar a tornar absoluta uma aquisição meramente filosófica? Apelando para a função mediadora da razão ôntica ou objectiva da fé. Com o propósito de evidenciar que a tese da unicidade da existência de Deus é o principal resultado da prova anselmiana, devendo esse resultado estar potencialmente contido na compreensão do nome divino revelado, Barth reconhece, como condição desse mesmo nome, algo pertencente à razão objectiva da fé, a saber, a concepção de Deus como Criador²⁹. Por conseguinte, o nome anselmiano de Deus, no *Proslogion*, não é um elemento absolutamente primitivo e incondicionado, na medida em que supõe um dado da razão ôntica ou objectiva da fé. A natureza noética ou subjectiva do nome divino é, pois, condicionada pela dimensão ôntica ou objectiva da razão da fé, cujo fundamento é essencialmente bíblico³⁰. Barth acrescenta ainda a dimensão eclesial, como contexto

gkeit der objektiven, durch die *summa veritas* von oben her erleuchteten und erleuchtenden *ratio* des Glaubensgegenstandes selber, der Anselm es zugetraut hat, daß sie zu lehren vermöge und immer wieder lehre, was kein Mensch den andern lehren kann." Idem, *op. cit.* I, 5, p. 71. Por outro lado, a Igreja medeia como depositária dos dons da graça: "[...]: so gewiß der Herr, der der Kirche verheißten hat, bei ihr zu sein bis an der Welt Ende, seine Gnadengaben in ihr auszuteilen nicht aufhören wird." Idem, *op. cit.* I, 3, pp. 30-31. Todavia, a objectividade da revelação não anula a singularidade do conhecimento teológico, cuja qualidade é função de uma acção providencial de Deus: "Darüber hinaus wird dann der Hinweis darauf mitklingen, daß das Maß an Klarheit und Deutlichkeit, in welchem solche Erkenntnis dem in dieser und dieser geschichtlichen Stunde Arbeitenden (im Verhältnis zu Früheren und Späteren) zuteil wird, Sache göttlicher Vorsehung ist." Idem, *op. cit.* II, A, 1, p. 104. É no âmbito dessa acção providencial que o tema da iluminação é reintegrado na gnosiologia barthiana da prova anselmiana: "Und beide: den bewiesenen und den beweisenden Glauben versteht Anselm ausdrücklich nicht als vom Menschen vollziehbare, sondern als von Gott vollzogene Voraussetzung, jene als, göttliches *donare*, diesen als göttliches *illuminare*." Idem, *op. cit.* II, B, 2, p. 173.

28 Barth admite a hipótese de uma iluminação profética a respeito da descoberta do conceito anselmiano de Deus no *Proslogion*: "Ist dies ein wissenschaftlicher Forschungsbericht oder nicht vielmehr ein – vielleicht geradezu typischer – Bericht über eine Erfahrung prophetischer Erleuchtung?" Idem, *op. cit.* II, A, 1, p. 78.

29 Cf. Idem, *op. cit.* II, A, 1, p. 79; B, 1, p. 134; B, 2, pp. 155, 172.

30 Cf. Idem, *op. cit.* I, 2-3, pp. 20-33; vd. nota 27.

condicionante e delimitativo do seu sentido de revelação, ou seja, como reforço da objectividade do conhecimento positivo em teologia³¹. Ora, esta constelação de factores, que determina a concepção barthiana da razão revelada da fé, mostra que a consideração gnosiológica do nome anselmiano de Deus, como nome revelado, não reflecte, do ponto de vista filosófico, senão a pressuposição da dualidade própria da razão do conhecimento. A transposição da ordem metafísica da razão para o domínio da razão da fé permite, a Barth, a integração teológica da própria gnosiologia especial da teologia. Todavia, tal integração não difere de uma segregação, atendendo ao grau de separação da teologia em Barth.

Assim sendo, a integração teológica do *Proslogion* faz da prova anselmiana um caso de teologia revelada, quer pelo carácter revelado da expressão que figura como argumento inicial³², quer pelo contexto da revelação em que se insere. Para o teólogo contemporâneo, o valor teológico da prova em causa depende exclusivamente da sua integração no contexto da revelação cristã. Mas será, porventura, esta a integração que a prova anselmiana realiza? Será, afinal, a uma questão de concordância entre razão e revelação, que corresponde o *Proslogion* de Anselmo? Essa questão só se põe com base numa dissociação entre teologia e filosofia, entre positivo e natural, que actua em Barth, mas que não se verifica para o teólogo pré-escolástico. Como concede o próprio Barth, Anselmo tem uma noção ampla de teologia, susceptível de incluir textos de reconhecido teor filosófico e metafísico³³. Nessa medida, a teologia de Anselmo não é menos filosófica do que cristã. Do ponto de vista filosófico, a teologia anselmiana afigura-se-nos, mesmo, ser uma teologia ontologicamente integrada. Por isso, a perspectiva sobre o conhecimento teológico não deve ser desligada, enquanto gnosiologia especial, do seu contexto global de integração. Em particular, questão de uma revelação do conhecimento teológico só se resolve no âmbito de uma integração gnosiológica e ontológica do tema da graça. Se, em Barth, a gratuidade do conhecimento da fé se identifica com a gratuidade da própria fé, não requerendo outro contexto, em Anselmo, diversamente, a questão da gratuidade do conhecimento teológico supõe a condição de uma gratuidade do conhecimento em geral e esta, por sua vez, a condição de uma gratuidade transcendental. Com efeito, o teólogo medieval não tematiza a graça nem

31 Cf. Idem, *op. cit.* I, 2-3, pp. 22-25; II, B, 1, pp. 119-120; vd. nota 27.

32 Usamos, aqui e em outras ocorrências que se seguirão, o termo "argumento" em consonância com a interpretação barthiana de *argumentum* em Anselmo e com a distinção estabelecida entre argumento e prova (*probatio*, *Beweis*): cf. Idem, *op. cit.* pp. 9-10.

33 "Anselm geht es in allen seinen Schriften (mit einer Ausnahme) um Theologie, um den *intellectus fidei*." Idem, *op. cit.* I, 1, p. 14.

com respeito ao conhecimento em teologia, que não possui o estatuto de saber separado, nem com respeito ao conhecimento em geral, mas, em contrapartida, parece solicitar uma metafísica do dom por exigência quer da teologia das Processões na Trindade quer da filosofia da liberdade e da vontade, o que concorre a favor de uma noção transcendental de gratuidade. É, com base nesta noção, que presumimos a anuência de Anselmo à gratuidade do conhecimento, ainda que a plausibilidade de uma integração gnosiológica do tema da graça não nos permita, sem mais, a distinção de casos pontuais de intervenção acrescentada da graça no conhecimento.

Retomando o caso da expressão anselmiana que Barth considera um nome divino revelado – *id quo maius cogitari nequit* –, destaquemos ainda dois outros aspectos da interpretação barthiana da mesma expressão: o carácter regulador e a função de interdição que desempenha, precisamente, como regra de pensamento sobre Deus. Ainda que estes dois aspectos sejam praticamente redutíveis um ao outro para Barth, nós preferimos separá-los a fim de questionarmos especialmente o segundo, isto é, a função de interdição. No que concerne ao primeiro aspecto, admitimos, com Barth, que a expressão citada constitua uma regra de pensamento sobre Deus³⁴. Para Barth, esta função reguladora é perfeitamente conforme com a natureza noética do nome anselmiano de Deus. Para nós, essa mesma função reguladora acusa, sobretudo, que o aprofundamento do carácter absoluto de Deus, no *Proslogion*, se integra na actividade do pensamento (*cogitatio*), ou seja, na realização das suas virtualidades constitutivas. Só que, segundo Barth, a regra do pensamento sobre Deus desempenha a função de interdizer qualquer possibilidade de pensar algo maior do que Deus³⁵. Deste modo, a regra do pensamento sobre Deus

34 "[...], ihr strenger Charakter als Regel des Denkens über Gott, [...]." Idem, *op. cit.* II, A, 1, p. 88; "Wie gerade mit dem Satz von der Unbegreiflichkeit Gottes etwas Denkbare gesagt und also Gott in einer bestimmten Weise bezeichnet wird, ohne daß er darum zu einer denkbaren Größe würde, so bezeichnet der Name Gottes den, dessen Name er ist – *aliquatenus*, in der noetischen Sphäre, in Form einer bloßen Denkregel, aber er bezeichnet ihn." Idem, *op. cit.* II, B, 1, p. 117; "Sofern dieser Name für das, was man von ihm denken darf und nicht darf, wegweisend ist, ist nicht abzusehen, inwiefern es verwehrt sein sollte, ihm zu jener intramentalen hinzu in Gedanken auch extramentale Existenz zuzuschreiben." Idem, *op. cit.* p. 127.

35 Vd. nota 24; "In dieser kraft Gottes Offenbarung wirklichen Relation an Gott denkend, erkennt er sich als unter jenes Verbot gestellt, kann er nichts Größeres bzw. Besseres oberhalb Gottes denken, [...]." Idem, *op. cit.* II, A, 1, p. 79; "Die Formel gibt lediglich das dem Denken des Gläubigen durch die Offenbarung (*credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*) eingeprägte Verbot wieder, etwas Größeres als Gott zu denken, [...]." Idem, *op. cit.* II, B, 1, p. 105; "Gott ist der in dem Verbot, etwas Größeres über ihm zu denken, sich Manifestierende." Idem, *op. cit.* p. 109; cf. Idem, *op. cit.* pp. 117, 129; B, 2, pp. 148, 155; "Gott ist der, der als Schöpfer sich offenbarend *quo maius cogitari nequit* heißt,

parece impor-se como limite ao pensamento. De novo, reflecte-se aqui o receio da filosofia por parte deste teólogo do nosso tempo. Do ponto de vista filosófico, não é, contudo, plausível que a integração do carácter absoluto de Deus no contexto das possibilidades do pensamento consista numa limitação dessas possibilidades. Se a função da referida expressão anselmiana pôde ser definida por meio de uma interdição, trata-se, sim, de interdizer a identificação de Deus com um deus menor, ou seja, com algo menor do que aquilo maior do que o qual nada se pode pensar, e não de interdizer a possibilidade de pensar algo maior. Esta não é uma possibilidade susceptível de ser proibida porque é uma impossibilidade, de acordo com a ordem racional do pensar. Importa, porém, salientar que esta ordem não é simplesmente a ordem de um sujeito do pensamento: é mais em função daquilo que é pensado do que daquele que pensa, que Anselmo evidencia as possibilidades e as impossibilidades do pensar. Tal é o que indicia a maior frequência das formas passivas *cogitari*, *intelligi* e *dici*, relativamente ao emprego das respectivas formas activas, na obra anselmiana e, nomeadamente, na expressão que designa Deus no *Proslogion*. Quer isso dizer que a ordem do pensamento não é, para Anselmo, menos significativa acerca do objecto do que acerca do sujeito e que, portanto, é uma ordem comum e integrante do sujeito e do objecto do pensar. Trata-se de um sentido de ordem que supõe, quanto a nós, a integração ontológica das possibilidades do pensamento. No horizonte dessa integração, não interpretamos, pois, o carácter regulador do nome anselmiano de Deus, no *Proslogion*, como mera expressão da sua natureza noética.

Um último aspecto da interpretação barthiana desse nome suscita o nosso comentário, na medida em que nos conduz a delimitar e a isolar a eficácia teológica da prova anselmiana, segundo o ponto de vista de Barth. Referimo-nos à suficiência daquele nome, como argumento único da prova da existência e da essência de Deus³⁶. Em termos que acusam reminiscências de Kant em Barth, a suficiência do único argumento sugere-nos o carácter analítico da prova, enquanto o teólogo contemporâneo defende, por outro lado, o carácter sintético da mesma³⁷. O que significa, então, a

also der, der uns sofort mit seinem Namen entgegentritt als der, der uns verbietet, ein Größeres als ihn zu denken." Idem, *op. cit.* p. 172.

36 "Das bedeutet aber, daß der Name Gottes, unter Voraussetzung dessen dieses Gottes Existenz und Wesen bewiesen werden soll, so beschaffen sein muß, daß es genügt, ihn im Blick auf die geblaubte, aber nicht bewiesene Existenz bzw. auf das geglaubte, aber nicht bewiesene Wesen Gottes zu denken bzw. auszusprechen, um eben damit den gesuchten Beweis zu führen." Idem, *op. cit.* II, A, 1, p. 87; cf. Idem, *op. cit.* p. 90.

37 "Der Beweis, der unter Voraussetzung dieser Bezeichnung Gottes zu führen ist, wird kein analytischer, sondern ein synthetischer Satz sein." Idem, *op. cit.* II, A, 1, p. 90.

suficiência do nome e o carácter sintético da prova, de modo que ambas as determinações se manifestem compossíveis em Barth? Antes de mais, a suficiência do argumento único implica que o teor daquilo que se pretende provar esteja já, pelo menos potencialmente, contido nesse mesmo argumento. Dada a natureza puramente noética do nome que serve de argumento único na prova anselmiana, esse conteúdo potencial, que permite afirmar a suficiência do nome, não se obtém senão por mediação do que já apurámos ser a razão ôntica ou objectiva da fé em Barth. Tal é o que determina este teólogo a acrescentar uma segunda premissa ao argumento explícito e, alegadamente, único: trata-se da proposição de fé relativa à existência e à essência de Deus, que é necessária à definição do *onus probandi*³⁸. Esta afirmação prévia de um dado de fé, que se revela condicionante da suficiência do argumento único da prova, faz parte de um conhecimento comum da fé, isto é, partilhável pelo crente e pelo não crente. Conhecimento esse, que é anterior e, portanto, distinto da afirmação intelectualmente assumida do mesmo por solicitação do aprofundamento da fé, como esclarece Barth no início da exposição do seu programa teológico³⁹. Dessa forma, Barth preparava já a diferença que se impõe estabelecer entre as afirmações, respectivamente, como premissa e como conclusão, da proposição de fé relativa à existência e à essência de Deus. Essas duas afirmações, juntas com o único argumento expreso, constituem os três elementos propriamente teológicos e aqueles que possuem em exclusivo a eficácia teológica da prova. Com efeito, para Barth, qualquer das conclusões positivas da prova não é senão a reafirmação de uma proposição de fé, afinal, independente da eficácia lógica da prova anselmiana. Tudo o que é objecto de revelação não é logicamente demonstrável e o valor teológico daquela prova exige a integração das suas principais coordenadas num contexto de revelação: tais são, no fundo, o princípio e a exigência que norteiam todo o empenhamento de Barth em defesa de Anselmo.

O isolamento dos elementos teológicos da prova e a autonomia da respectiva eficácia levam-nos, entretanto, a questionar o papel que Barth reserva aos elementos lógicos e filosóficos da mesma prova. Dissociando, tanto quanto possível, a teologia da lógica na prova anselmiana, Barth confina a eficácia lógica da prova ao estabelecimento das seguintes nega-

38 "Soll er zum Beweis der Existenz und des Wesens Gottes dienlich sein, so ist eine zweite, von ihm streng zu unterscheidende Voraussetzung nötig, nämlich das anderweitige glaubwürdige Vorausgegebensein des Gedankens der Existenz und des Wesens Gottes, der dann mit Hilfe seiner zur Erkenntnis, zum Beweis, zu erheben ist." Idem, *op. cit.* II, A, 1, p. 77; cf. Idem, *op. cit.* pp. 79-80, 82; B, 2, p. 146.

39 Cf. Idem, *op. cit.* I, 2, pp. 23-24.

ções: a negação da existência de Deus somente na inteligência⁴⁰; a negação da possibilidade de pensar a não existência de Deus⁴¹. A demonstração destas negações é a refutação, por redução ao absurdo, das hipóteses de afirmação, respectivamente, da existência de Deus somente na inteligência e da possibilidade de pensar a não existência de Deus. Só que, para Barth, a refutação destas duas hipóteses não é, em nenhum dos casos, condição teologicamente suficiente de uma afirmação da existência de Deus⁴². Como acima advertimos, essa afirmação, em momento terminal da prova, não consiste senão na reafirmação autônoma da proposição de fé previamente afirmada como premissa. Deste modo, Barth recusa realmente qualquer eficácia teológica à lógica estruturante da prova da existência de Deus no *Proslogion*. Tal equivale a reconhecer a total redundância teológica da prova lógica. Do mesmo modo, Barth acusa não admitir senão uma relação exterior entre teologia e lógica, uma vez que essa relação não se mostra teologicamente integrável. A interpretação barthiana de Anselmo está, portanto, longe de compreender a pertinência da integração da lógica no exercício da teologia, tal como se verifica no desenvolvimento da teologia pré-escolástica. Apesar de não estender a *De grammatico*, que versa sobre uma questão lógico-gramatical particular, a integração teológica que concede a todos os seus restantes escritos de teor filosófico⁴³, Anselmo assume, na lógica aplicada à teologia, a unidade racional dos dois saberes, sem que tal solicite justificação separada. Na nossa perspectiva de integração ontológica, lógica e teologia são co-integráveis pela dimensão transcendental da razão, que é condição de possibilidade da própria abrangência da teologia anselmiana. É, na verdade, essa dimensão que permite negar a equivocidade da razão, enquanto recebe as determinações de lógica e de teológica.

40 Cf. Idem, *op. cit.* II, B, 1, p. 131.

41 Cf. Idem, *op. cit.* II, B, 2, pp. 141-142; 148-149, 152.

42 "Der positive Satz über die echte, auch extramentale Existenz Gottes (im allgemeinen Sinn des Begriffs Existenz) stammt nicht aus dem Beweis, ist in keiner Weise abgeleitet, sondern durch den Beweis nur insofern bewiesen, als der ihm gegenüberstehende Satz von der bloß intramentalen Existenz Gottes als absurd erwiesen ist." Idem, *op. cit.* II, B, 1, p. 131; "Wiederum greift aber der Schluß tatsächlich über dieses bewiesene Negative hinaus; er schließt aus der Unmöglichkeit eines solchen Daseins des offenbaren Gottes auf sein eigentümliches, durch kein Denken in Frage zu stellendes Dasein. Und wiederum ist zu sagen: dieser letzte, entscheidende, positive Satz erscheint (nachdem der ihm gegenüberstehende Satz von der in Gedanken in Frage zu stellenden Existenz Gottes als absurd erwiesen ist), ohne daß er aus dem vorangehenden Gedankengang folgen würde." Idem, *op. cit.* II, B, 2, p. 146; "Indem dies aufgewiesen ist, ist der Raum frei gemacht für den positiven Satz: Gott existiert so, daß seine Nicht-Existenz undenkbar ist. Dieser Satz als solcher ist nicht bewiesen: er steht vielmehr wie der allgemeine Satz von *Prosl.* 2: "Gott existiert" als Glaubenssatz auf sich selber." Idem, *op. cit.* p. 152.

43 Cf. SANTO ANSELMO, *DV, Praef.*; I, p. 173.

Mas a perspectiva desintegrada, em Barth, dos elementos não teológicos da prova anselmiana não afecta apenas a eficácia lógica da mesma prova, mas também o papel que nela desempenham elementos filosóficos de índole ontológica. Referimo-nos agora à dupla intervenção, que Barth regista no *Proslogion*, de uma regra de ordem da existência: na primeira das duas aplicações, a regra estabelece que é maior aquilo que existe na inteligência e na realidade do que aquilo que existe somente na inteligência⁴⁴; na segunda aplicação, a regra determina que é maior aquilo que não pode ser pensado como não existente do que aquilo que pode ser pensado como não existente⁴⁵. Apesar da diferença de conteúdo entre estas duas aplicações, Barth não apenas admite que se trata de um só princípio de gradação⁴⁶, como o filia na doutrina do conhecimento e da verdade de Anselmo, isto é, numa elaboração de teor essencialmente filosófico⁴⁷. Ainda que Barth fundamente, em tal doutrina, a ordem da razão da fé, o mesmo não considera a dimensão transcendental da verdade e, correlativamente, da razão em Anselmo. Por consequência, será difícil não circunscrever, no espírito da interpretação barthiana, o princípio de gradação da existência ao foro da razão noética. Barth não confirma nem infirma a nossa suposição, na medida em que o tipo de comentário filosófico, que aquele princípio naturalmente solicita, não se inscreve no âmbito do seu programa teológico. Daí que Barth se limite a concluir que a regra expressa vale por si em Anselmo⁴⁸, o que não assinala senão uma redução a dado avulso ou filosoficamente desintegrado, de um elemento de clara relevância ontológica. Na realidade, o próprio Barth reconhece que a regra, pelo menos na primeira das duas aplicações registadas, exprime um

44 "Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est." Idem, *Pr* 2; I, p. 101, ll.15-17 (*Proslogion*, texto da ed. crítica de F.S. Schmitt, reprod. em *L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry* 1, Paris, Cerf, 1986, p. 244); cf. KARL BARTH, *op. cit.* II, B, 1, pp. 126-128.

45 "Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest." SANTO ANSELMO, *Pr* 3; I, p. 102, ll.6-8; cf. KARL BARTH, *op. cit.* II, B, 2, pp. 143-144.

46 "Das Prinzip der Stufenordnung, die Anselm hier voraussetzt, dürfte dasselbe sein wie in *Prosl.* 2, nur daß es sich jetzt um eine höhere Stufe innerhalb derselben Reihe handelt." Idem, *op. cit.* II, B, 2, p. 144.

47 "Daß ein in der Erkenntnis und in der Gegenständlichkeit existierendes Wesen "größer" ist als ein nur in der Erkenntnis existierendes, diese hier vorausgesetzte allgemeine Regel ist kein Axiom, sondern ein Folgesatz aus der uns bekannten anselmischen Wahrheits- und Erkenntnislehre." Idem, *op. cit.* II, B, 1, p. 128.

48 "Dieser für Anselm selbstverständlichen Regel zufolge ist also der denkbare, in der Erkenntnis und in der Gegenständlichkeit existierende Gott größer und zwar prinzipiell größer als der zuvor als nur in der Erkenntnis existierend angenommene." Idem, *op. cit.* II, B, 1, p. 128.

critério geral da verdade da existência, que respeita a Deus e a tudo o que existe⁴⁹. Ora, tal significa atribuir àquela regra o grau máximo de generalidade, isto é, a extensão transcendental, mediante a qual inferimos que a regra é de natureza ontológica, e não apenas gnosiológica ou noética. Por conseguinte, a regra relativa à ordem da existência, no *Proslogion*, é um dos elementos mais seriamente promotores da integração ontológica da prova anselmiana.

Todavia, Barth não é, deliberadamente, favorável a essa integração. Para o mesmo teólogo, a integração ontológica da questão da existência de Deus significa uma redução à generalidade daquela que é uma questão irreduzivelmente especial⁵⁰. Integração é, nessa medida, permutável com progresso em indeterminação. Certamente que não assumimos este sentido meramente negativo de integração, como factor de indeterminação. Pelo contrário, a exigência de integração corresponde, para nós, à necessidade de um contexto para a determinação. O contexto será tanto maior quanto mais e maiores forem as determinações que o mesmo for susceptível de integrar. O contexto máximo será aquele que integrar, correlativamente, a máxima determinação. Ora, tal é o contexto que se identifica filosoficamente com a ontologia. Portanto, se a máxima determinação do ser coincide com o sentido único da existência de Deus, não se anula, antes sobressai a unicidade desse mesmo sentido, mediante a sua integração ontológica. No entanto, Barth promove um sentido único de existência, com base no *Proslogion*, destinado, sobretudo, a culminar o processo de segregação teológica que caracteriza a sua interpretação da prova anselmiana. Daí que o teólogo contemporâneo reforce a sua postura, salientando que a necessidade própria da existência de Deus não se funda em nenhuma metafísica do pensamento ou do ser necessários⁵¹. Daí, também, que Barth exprima a sua oposição a Descartes, suprimindo a relação entre a evidência da existência de Deus e a evidência da existência do sujeito pensante a partir do *cogito*⁵². A supressão dessa relação efectua-se mediante a precisão de uma diferença irreduzível entre as duas existências.

49 "Das allgemeine (auf Gott wie auf alles Existierende anzuwendende) Kriterium der Wahrheit des Existierens ist eben die Negation der Schranke jenes "Existierens in der Erkenntnis": Gott kann, wenn er in Wahrheit existiert, nicht nur in der Erkenntnis existieren." Idem, *op. cit.* II, B, 1, p. 126.

50 Cf. Idem, *op. cit.* II, A, 2, pp. 96-97.

51 "Also: es steht keine allgemeine Lehre von notwendigen Gedanken hinter der These von *Prosl.* 3. Daß auch andere Dinge als Gott faktisch nicht als nicht-daseiend gedacht werden können, ist eine Sache für sich. Was Anselm in *Prosl.* 3 vertritt, ist der Satz, dessen Subjekt nur Gott sein kann: Gott kann auch in jenem zweiten Sinn, er kann auch hypothetisch nicht als nicht-daseiend gedacht werden." Idem, *op. cit.* II, B, 2, pp. 142-143.

52 Cf. Idem, *op. cit.* II, B, 2, pp. 140-142.

Tal é o propósito da distinção barthiana entre um conceito geral e um conceito especial de existência na prova anselmiana do *Proslogion*: a necessidade da existência de Deus concerne ao conceito geral de existência no cap.2 e ao conceito especial de existência no cap.3⁵³. É a determinação acrescentada pelo cap.3 ao conceito de existência, que torna única a prova da existência de Deus em Anselmo. A aposta de Barth é, de facto, na unicidade da prova anselmiana⁵⁴. Resta saber se o mesmo consegue separar a unicidade da prova, da unidade ontológica que funda a indissociabilidade dos caps. 2 e 3 do *Proslogion*.

Para tal, atendamos ao teor da distinção barthiana entre os dois conceitos de existência⁵⁵: o conceito geral é aquele que se caracteriza, na extensão, pela comunidade máxima ou transcendental e, na compreensão, pela objectividade do que subsiste fora da inteligência; o conceito especial, por seu turno, caracteriza-se, na extensão, pela singularidade exclusiva do Transcendente e, na compreensão, pela objectividade máxima do que nem sequer pelo pensamento é passível de ser negado. As diferentes objectividades dos dois conceitos de existência dependem de uma ordem metafísica da existência, correlativa daquela que encontrámos vinculada à verdade e à razão⁵⁶. Quanto à objectividade do conceito geral de existência, trata-se daquela que se opõe directamente ao foro do sujeito noético e que supõe, portanto, a divisão do ser em sujeito e objecto. *Ex-sistere* significa literalmente, para Barth, sair para fora da inteligência, em confronto com a actualidade do ser no interior da inteligência⁵⁷. Em

53 Cf. Idem, *op. cit.* II, B, 1, p. 103; B, 2, pp. 137-138, 157-158.

54 "Das heißt aber: Anselm führt den Beweis der Existenz dessen, dessen Existenz allein bewiesen werden kann! Mit der damit gegebenen Dringlichkeit ist der Beweis der Existenz Gottes für ihn Erfordernis." Idem, *op. cit.* II, A, 2, p. 98.

55 Cf. Idem, *op. cit.* II, A, 2, pp. 98-102; "Das adverbiale *vere* kann das Problem des göttlichen *esse*, d.h. *existere* in doppelter Weise bezeichnen: 1. Es geht um Gottes Dasein überhaupt: Gott ist nicht nur im Denken da, sondern dem Denken gegenüber. Eben indem er nicht nur "drinnen", sondern auch "draußen" (*in intellectu et in re*) da ist, ist er (vom Menschen aus gesehen!) "in Wahrheit", von der Wahrheit her und also wirklich da. 2. Es geht um das Gott schlechterdings eigentümliche Dasein: Gott ist nicht nur in der Weise da, wie auch anderes Daseiendes (dem Denken gegenüber, selbständig, in echter Gegenständlichkeit) da ist. Sondern Gott ist in der einzigartig wahren Weise da, die demjenigen Daseienden zukommt, der zugleich der Ursprung und Grund alles außer ihm und neben ihm Daseienden – und damit der Ursprung und Grund aller Wahrheit des Denkens irgendeines Daseienden ist." Idem, *op. cit.* II, B, 1, p. 103; cf. Idem, *op. cit.* p. 132; B, 2, pp. 135-138, 143-146, 152.

56 Cf. Idem, *op. cit.* II, B, 2, pp. 144-145.

57 "Die Bezeichnung als *ex-sistens* oder *sub-sistens* dagegen charakterisiert einen Gegenstand als aus dem inneren Kreis des Gedachtseins (in dem er sich, sofern überhaupt von ihm die Rede ist, auch befindet) zugleich "heraustretend" (*ex-sistens*), als allem Denken seiner Seinsmächtigkeit, seiner Seinswirklichkeit und seines Daseins gegenüber "für sich seiend", selbständig (wenn auch jenem Denken

função da subordinação da ordem do ser à dualidade de sujeito e de objecto, o conceito geral de existência não é verdadeiramente comum e, portanto, ontológico do ponto de vista da compreensão, apesar da sua extensão transcendental. Só a objectividade do conceito especial de existência transcende efectivamente a dualidade de sujeito e de objecto⁵⁸ e, por essa razão, é totalmente invulnerável ou infirmável por acção do pensamento. Assim, à objectividade do conceito geral de existência, correlativa do sujeito noético, sobrepõe-se a objectividade do conceito especial da existência divina, exclusivamente independente e superior à dualidade de sujeito e de objecto. Contudo, falta, em Barth, a determinação de uma objectividade do conceito geral de existência em função da sua universalidade transcendental. Essa é a falta que permite separar até certo ponto a unicidade da existência de Deus da unidade da existência geral. Essa é, em suma, a falta que permite segregar até certo ponto a unicidade teológica da prova anselmiana da sua unidade ontológica.

Dizemos, porém, que, somente até certo ponto, Barth segrega tal unicidade, porque a integração ontológica da prova anselmiana, que constitui também a sua unidade, permanece, porventura, como condição implícita. De facto, Barth não segrega a unicidade da prova a ponto de considerar o cap.3 do *Proslogion* uma negação, uma antítese ou uma superação do cap.2, pois ambos os capítulos co-integram a reconhecida unidade da prova⁵⁹. Importa, então, saber o que torna possível essa co-integração no âmbito da própria interpretação barthiana. Analisámos há pouco a diferença conceptual entre as duas existências, segundo Barth. No entanto, o simples postulado da diferença coloca a questão de saber se a noção comum da diferença entre os dois conceitos de existência é ou não uma noção equívoca de existência. Ora, a resolução desta questão, por excelência ontológica, obriga à reflexão sobre o sentido daquela diferença. Significativa é a ambiguidade de Barth na definição do sentido de tal diferença: por um lado, trata-se de uma diferença de grau⁶⁰, perfeitamente consentânea com a integração ontológica do conceito especial de existência; mas, por outro, trata-se de uma diferença de princípio, que não apenas de grau⁶¹. Esta inflexão final visa obviamente preservar a irredu-

unverschlossen) seiend (*sub-sistens*); ihm eignet Da-Sein, d.h. er existiert, obwohl über die Mächtigkeit und Wirklichkeit seines Seins vielleicht wenig oder gar nichts ausgesagt werden kann." Idem, *op. cit.* II, A, 2, pp. 92-93; cf. Idem, *op. cit.* p. 99.

58 "Aus dem allgemeinen *vere esse* hebt sich jetzt ein *vere esse* prägnant hervor, dessen Wahrheit weder bloß subjektiv, noch bloß subjektiv und objektiv, sondern jenseits dieses Gegensatzes *a se*, in sich selbst begründet ist." Idem, *op. cit.* II, B, 2, p. 144.

59 Cf. Idem, *op. cit.* II, B, pp. 143-144.

60 Vd. notas 46 e 56.

61 "Während den vom ihm, dem nicht als nicht-daseiend Denkbaren, verschiedenen

tibilidade da diferença entre as duas existências. Todavia, a concepção de uma diferença de princípio mais fundamental do que a diferença de grau é ontologicamente problemática, na medida em que pode pôr em causa a relação entre os dois conceitos distintos de existência e promover a equivocidade da noção comum de existência. Barth não desenvolve as consequências da sua ambiguidade. Certo é, contudo, que a prova anselmiana supõe a integração da diferença de grau, pois, de contrário, não seria aplicável o princípio de gradação da existência, que permite apurar os dois conceitos de existência, isolados por Barth. É no âmbito de uma ordem da existência que tem lugar a determinação da necessidade própria da existência divina, na prova do *Proslogion*. A prova anselmiana supõe, portanto, uma integração ontológica, que Barth pretende reduzir, mas não consegue eliminar.

RÉSUMÉ

LA PREUVE ANSELMIENNE SELON KARL BARTH

Karl Barth est un auteur saillant dans la tradition de la preuve anselmienne du *Proslogion* au XX^{ème} siècle. Il interprète cette preuve à l'intérieur d'un programme théologique qui prétend à la totale séparation par rapport à la philosophie, en déployant une raison propre à foi. La preuve anselmienne, devenue une pièce de théologie séparée, doit se trouver à l'abri de toutes les réfutations philosophiques. Toutefois, l'interprétation strictement théologique de la preuve selon Barth ne se trouve pas, elle même, à l'abri de conditions philosophiques. Rendre à l'évidence ces conditions au profit d'une lecture ontologiquement intégrée de la preuve anselmienne a été le but de cette étude.

Wesen das *esse* und sogar das *vere esse* nicht abzusprechen ist, wohl aber das *sic esse* bzw. *sic vere esse*: die Wahrheit und Eigentlichkeit ihres Daseins kommt von Gott und steht bei Gott. Sie haben nur in (grundsätzlicher, nicht bloß gradueller!) Unvollkommenheit, was Gott in (grundsätzlicher, nicht bloß gradueller!) Vollkommenheit hat: Dasein, gegenständliche Wirklichkeit." Idem, *op. cit.* II, B, 2, p. 159.

RECENSÕES

EDMUND HUSSERL, *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, tradução, introdução e notas de Pedro M. S. Alves, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

Husserl é, dos filósofos do nosso século, um dos que menos tem interessado tradutores e editores portugueses de textos de filosofia. As suas obras principais, como as *Investigações Lógicas* ou as *Ideias I*, traduzidas há já algumas dezenas de anos para as principais línguas românicas, aguardam ainda que alguém lhes dê atenção, traduzindo-as e apresentando-as ao leitor português. A sorte de Husserl no nosso ensino universitário também não é famosa (houve e há excepções, felizmente); sei, por experiência pessoal, que é possível a alunos do 3º ou 4º anos da licenciatura em filosofia conhecerem apenas algumas páginas da *Krisis* e, ainda assim, em tradução francesa. E, no entanto, a nossa tradicional dependência relativamente ao que vai acontecendo no meio cultural francês poderia levar-nos a esperar o inverso: boa parte daquilo que de realmente importante se tem feito em França, em filosofia, nos últimos dez anos, deve-se a uma renovação do interesse pela fenomenologia e pelo pensamento do seu fundador. Que a Imprensa Nacional e Pedro M.S. Alves tenham dado a conhecer ao leitor português estas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, eis, por todos estes motivos, o que não pode deixar de merecer o nosso reconhecimento.

Sobre a proveniência destes textos e as circunstâncias que rodearam a sua publicação, a "Introdução" do tradutor é suficientemente explícita. Recordemos apenas o essencial: em 1916 Husserl entrega a Edith Stein, à data sua assistente em Freiburg, o manuscrito das suas lições sobre o tempo, na Universidade de Goettingen, entre 1905 e 1910, com vista a uma eventual publicação. Edith Stein não tem diante de si, somente, o texto das lições, mas igualmente os aditamentos e as correcções que Husserl, pacientemente, nelas foi fazendo; o texto que Stein apronta, em 1918, é um "arranjo", que Husserl acompanhou mais ou menos de perto e autorizou, de todo esse material. Após vicissitudes várias, o texto é entregue, em 1928, a Martin Heidegger, que o publica no Volume IX do

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bem mais importante do que tudo isto, porque já não pertence à história exterior do texto, mas sim às condições de acesso à sua problemática interna, é a nota prévia com que Heidegger abre a referida edição. Aí se diz que o objectivo principal das lições é o esclarecimento da problemática da intencionalidade, concluindo-se: "Ainda hoje esta expressão não é um santo-e-senha (*Lösungswort*), mas sim o título de um *problema* central." (Cf. trad. p. 25) Esta observação é tanto mais importante quanto se sabe que, relativamente ao esclarecimento do "problema central", o próprio Husserl se empenhara já, numa certa direcção, desde a publicação, pelo menos, das *Ideias I*. Mas não é ainda chegado o momento de abordarmos esta questão.

No modo como procede à realização do seu empreendimento, Husserl situa-se, por um lado, no interior da tradição inaugurada por Aristóteles no Livro IV da *Física*: o tempo é o número numerado do movimento, ou seja, aquilo que permite, no movimento (que não é somente o movimento espacial, como se verá), uma distinção entre o anterior e o posterior; sendo na alma (*en tes psyches*) que, segundo Aristóteles, uma tal sensação tem lugar. Mas, por outro lado, Husserl posiciona-se contra uma das formas que essa tradição revestiu, a saber, a sua forma moderna e kantiana, segundo a qual, de acordo com a "Estética Transcendental" da *Crítica da Razão Pura*, o tempo físico, dito "objectivo", não está nas coisas, mas, enquanto forma a priori do sentido interno, é o "invisível" que torna possível que todas as coisas sejam vistas. Se referimos aqui estes dois autores (que Husserl, aliás, não nomeia nas suas lições) não é por uma preocupação de erudição. É porque se, por um lado, Aristóteles, interroga a *physis* do tempo a partir do "agora" já temporalmente pré-determinado, para garantir a possibilidade da sua visão, e se Kant, por outro, retira ao tempo qualquer carácter de ente, para explicar como só através dele a visão dos entes é possível, Husserl — e daí a superioridade da sua posição fenomenológica — admite aquilo que parecia impossível aos seus dois ilustres predecessores: uma *visão prévia do tempo*, ou, na sua linguagem, uma génese do tempo, para explicar que possa ser como tempo (e no entrelaçamento das três dimensões do tempo) que todas as coisas são vistas. Embora, tudo bem pesado, talvez encontrássemos no texto das lições alguns motivos para questionarmos a pureza daquela visão, sobretudo se tivermos em conta o "diagrama do tempo" que nos é proposto no § 10 (trad. p. 61): não será ele uma repetição da posição kantiana no que ela tem de mais tradicional, sobretudo quando Kant, para justificar que o tempo é uma intuição e não um conceito discursivo, afirma, na *Crítica da razão Pura* (A 33, B 50), que todas as suas relações se podem exprimir por uma intuição externa, a saber, a de uma linha que se prolonga ao infinito? E poderá uma consciência interna do tempo (uma consciência-tempo, que resulta da suspensão do tempo objectivo) prescindir de qualquer referência à intuição externa? Questão que nos parece tanto mais pertinente quanto se sabe que aquele "interna" (*innere*), mais do que ser um adjectivo, deveria desempenhar o papel de segundo elemento de um substantivo composto, dado que a radicalidade do projecto fenomenológico exclui qualquer contaminação do fluxo da cons-

ciência pelo "curso objectivo do tempo mundano". Pois o que está em causa, em Husserl, é a possibilidade de uma *doacção* originária do tempo, onde se evidencia de que modo algo, presente na consciência, é passado, pode estar nela como um agora passado e ter o carácter de ser idêntico a algo que já lá não está, mas esteve antes e, desse modo, se distingue do que nela está como agora presente (cf. § 6, trad. p. 53).

Trata-se, para Husserl, de surpreender o tempo enquanto *vivido*, quer dizer, enquanto "aparente", para o que se torna necessário, não só "reduzir" o tempo objectivo, suspender a crença no que é objectivamente percebido no tempo, mas também abstrair a análise da matéria (*hylé*), do acto intencional, ou seja, da forma (*morphé*) que a anima e lhe confere um sentido, colocando-se em segundo plano a ultrapassagem da *significação* do percebido em direcção à *coisa* visada na percepção. Dupla redução, portanto, como já notava Paul Ricoeur¹: redução da objectividade do percebido e suspensão da crença na existência de todas as transcendências, e redução do próprio percebido em favor do meramente sentido, como se este não fosse atravessado por nenhuma visada intencional. Perguntar pela essência ou origem do tempo é interrogar o modo como se constituem as diferenças primitivas entre as dimensões do tempo, e isto prescindindo do facto de todas as vivências estarem temporalmente determinadas, na medida em que se incluem num mundo de coisas e de sujeitos psíquicos (cf. § 2, trad. p. 43). Logo de entrada, como se vê, Husserl exclui do tempo fenomenológico, o tempo do mundo, não esquecendo que este último engloba também a esfera do psíquico. Mas ainda aqui não seria possível descobrir uma certa afinidade entre a posição husserliana e uma certa passagem da *Física* de Aristóteles (cf. 219 a 4 e seg.)? Não poderei aqui, obviamente, desenvolver todas as implicações desta questão, tanto mais que ela interroga a própria radicalidade do tema da "redução", sem a qual, segundo Husserl, não se poderá aceder à atitude fenomenológica. Gostaria somente de chamar a atenção para a possibilidade de estabelecer um contacto, pois quando Aristóteles admite que é simultaneamente que temos a sensação de movimento e a sensação de tempo (dizendo também, mais adiante, que o tempo não se identifica com o movimento, mas é algo do movimento), conclui, logo de seguida, que, quando nada sentimos por intermédio do corpo, quando nenhum movimento no espaço se parece ter produzido, basta que um movimento se produza na alma para que, imediatamente, nos pareça que um certo tempo passou.

Trata-se, portanto, como já se assinalou, de mostrar que a consciência do tempo é uma "consciência-tempo", qual substrato último e irredutível, ou subjectividade originária, que, pelo estabelecimento de uma ordem temporal, cria a possibilidade de todo o apreender, sob a forma da sucessão ou da simultaneidade. Esta problemática não estava ainda suficientemente clarificada nas *Ideias I* e, por isso, Pedro Alves tem razão quando afirma, na sua "Introdução" (cf. p. 14), que não se trata de elevar a problemática do tempo ao nível fenomenológico que fora atingido nas *Ideias*, mas sim de elevar estas últimas ao

1 Paul RICOEUR, *Temps et Récit*, Paris, Seuil, 1985, vol. 3º, p. 49.

nível da problemática que se formula nas *Lições*. Todas as análises de *Ideias I*, pelo menos a julgar pelas afirmações do § 81, situam-se ainda no interior de uma temporalidade constituída; trata-se, pelo contrário, nos textos de Husserl sobre o tempo, de mostrar a génese do próprio tempo, que se constitui a si mesmo nas profundezas da consciência, segundo um movimento que parece pôr em causa as pretensões, fundadoras da fenomenologia, de evidência originária e de presença plena. Pois não diz ainda o mesmo § 81 que o "absoluto" obtido por redução não é ainda o absoluto último e verdadeiro? Ora, se aquelas pretensões, apesar da sua radicalidade, são ainda aquilo que manifesta a pertença da fenomenologia à tradição metafísica do ocidente², seria possível ver-se, nas lições de Husserl sobre o tempo – como defendem, por exemplo, Derrida ou Lévinas, embora por motivos diferentes –, o ponto em que a metafísica da presença é conduzida ao seu próprio limite, a partir do qual se perfila a necessidade de um "outro começo"³.

Não iremos, nesta pequena nota, explicar os vários momentos em que se desdobra a análise husserliana. Referiremos apenas que a consciência que, como consciência do tempo, deveria ser constitutiva do horizonte em que se dá a percepção de todos os entes intramundanos, se mostra, afinal, constituída, também, por aquilo que ela própria constitui⁴. Em primeiro lugar, a consciência do tempo aparece-nos como consciência de sensações pré-intencionais, implicadas nos actos intencionais de percepção de qualquer objecto existente no tempo, tal como se comprova pela análise do modo de doacção de um som. Husserl é aqui obrigado a falar de uma intencionalidade longitudinal, na medida em que um som que dura (ou melhor, um som como duração, um som que não é senão a sua própria duração) é sempre a retenção da fase imediatamente precedente e protensão da fase que se lhe seguirá – e isto originariamente, quer dizer, sem que nenhuma síntese se venha a acrescentar a um diverso. Daí que, em seguida, um som pareça não ter nunca valor de presente, mas se apresente sempre como fluxo temporal, a partir de um ponto-fonte, entrelaçado continuamente com uma

2 Veja-se, por exemplo, embora Husserl não seja aí visado, pelo menos explicitamente, a nota ao § 82, p. 423 da edição Niemeyer, de *Sein und Zeit*, onde se mostra como o privilégio do agora, nas concepções do tempo, de Aristóteles a Hegel, se identifica com o privilégio do presente.

3 A metafísica da presença já fora uma vez conduzida aos seus próprios limites, noutras célebres "lições" sobre o tempo, as *Weltalter* de Schelling. Husserl, infelizmente, conhecia mal a tradição.

4 Que a consciência interna do tempo seja constituída pelo tempo tanto quanto o constitui, parece-me a mim ser uma das conclusões principais das análises admiráveis do Apêndice I (trad. pp. 123-125). A partir da impressão-originária (ou proto-impressão, como Pedro Alves traduz) de um agora actual, produzem-se constantemente novos agoras, em que *a* passa para *xa'*, *xa'* para *yx'a"*, etc., sendo *a*, *x* e *y*, diz Husserl, "algo formado de modo estranho à consciência" (*Ibidem*, p. 124). A espontaneidade da consciência, que, paradoxalmente, nada cria de novo, leva somente o produzido originariamente fora de si mesma a crescer e a desenvolver-se como tal, quer dizer, a modificar-se em passado, em passado de passado e assim sucessivamente.

não-presença, aberta pela retenção e pela protensão. E mesmo aquele ponto-fonte, em vez de simplesmente constituir um agora-"pontual", só se pode manifestar como "diferença de tempo" (cf. trad. p. 70) relativamente a um agora posterior, em que ele já não é. Husserl comenta: "um acto que pretende dar um objecto temporal, ele próprio, deve conter "apreensões-do-agora", "apreensões-de-passado", etc., e, sem dúvida, segundo o modo de apreensões originariamente constituintes." (trad. p. 71) E, um pouco mais abaixo: "...este agora ideal não é qualquer coisa distinta *toto caelo* do não-agora, mas sim algo que se mediatiza continuamente com ele." (*Ibidem*)

Assim, na consciência, a forma pura do tempo que aí se gera, é forma de toda a experiência em geral e é por isso que ela pode ser chamada consciência absoluta de todo o objecto temporal imanente; mas, se é enquanto consciência de tempo que possibilita qualquer relação com os objectos, e se a unificação da pura diversidade temporal, que em si acontece, é, afinal, o modo como a *morphé* surge na *hylé* – por outras palavras, é o modo como ela própria se pode tornar "consciência de...", ou consciência intencional –, ela é, então, originariamente, consciência não-posicional, consciência passiva afectada pelo tempo, sem o qual não poderia ser consciência de algo de diferente dela, embora a sua temporalidade própria não se confunda com a de nenhum vivido intencional, sendo aliás por tal motivo que é chamada, no § 36, "subjectividade absoluta" (cf. trad. p. 101).

Terminaremos este nosso breve comentário voltando a uma questão que atrás deixámos em suspenso: o significado que Martin Heidegger atribua a estas lições sobre o tempo. Independentemente do facto de, no seu último semestre como professor em Marburg, Heidegger se ter distanciado das lições husserlianas sobre o tempo, considerando que se moviam ainda no interior da temporalidade intramundana e derivada, a referência, na já citada nota editorial, a um problema central que o termo "intencionalidade" recobriria, leva-nos a admitir que há nestas lições a indicação de algo que excede a mera repetição de um tema tradicional. O que a doutrina da intencionalidade não resolve é o problema do ser do intencional, ou, por outras palavras, o problema do modo-de-ser daquele ente que se dirige intencionalmente às coisas. Mais exactamente: quando, em Husserl, temos o esboço de uma resposta, ela apoia-se na "redução" fenomenológica e na suspensão da "tese" de todas as transcendências. Será neste ponto que Heidegger marcará o seu afastamento relativamente ao desenvolvimento real, por Husserl, do imperativo de ir às coisas mesmas; pois a "coisa mesma" que aqui está em causa é a própria natureza da transcendência: característica das "meras coisas", ou determinação fundamental da estrutura ontológica de um ente capaz de ir até às coisas?

* *

*

Algumas breves palavras sobre esta edição e sobre a tradução. Penso que se trata de um trabalho com a qualidade e o rigor universitários a que esta colecção de "Clássicos de Filosofia", da Imprensa Nacional – Casa da Moeda, nos vem habituando. A "Introdução", bem como os Apêndices I e II, estabelecendo a cor-

respondência entre a data dos manuscritos e os §§ da edição Stein-Heidegger permitem ao leitor aperceber-se da complicada génese deste texto; o facto de terem sido conservadas as notas de Rudolf Boehm à magnífica edição do volume X da Husserliana merece, sem dúvida, o nosso aplauso; os glossários finais permitem-nos acompanhar os problemas que a tradução possa ter suscitado, embora, reconheçamo-lo, não se trate de um texto particularmente difícil de traduzir; o índice temático de Ludwig Landgrebe, mas completado por Pedro M.S. Alves, é, evidentemente, de grande utilidade.

Quanto ao valor do trabalho de tradução, julgo que haverá poucos reparos a fazer. Creio que "mnénico" (pp. 45, 55 e nota nº 15, 66, etc.) é uma gralha de "mnésico", dado que aquele termo não existe em português. Não haverá grandes objecções à tradução de (-s) *Vergangen* por passado, embora se pudesse traduzir, igualmente, por "o antes", em contraposição a "o agora" (*das Jetzt*), reservando "passado" para equivalente português de *Vergangenheit*. Penso, por exemplo, numa passagem do § 10, trad. p. 61, linhas 7-10, e noutra do § 13, trad. p. 67, linhas 4-5. Já talvez "objecto temporal", para traduzir *Zeitobjekt*, possa ser questionável, sobretudo tendo em conta o que é dito nos §§ 7 e 10. Pessoalmente, optaria por "objecto-tempo", o que talvez não seja muito elegante, mas que me parece mais de acordo com a distinção, fundamental para percebermos a posição husserliana, entre génese do tempo e tempo constituído: pois *Zeitobjekt*, este objecto insólito que o mencionado exemplo do som vem ilustrar, não é algo que seja uma unidade no tempo, mas sim algo que contém *em si mesmo* uma extensão temporal (cf. § 7, trad. p. 56).

Carlos Morujão

F. J. TIPLER, *The Physics of Immortality. Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead*, New York, London, Sydney, Ed. Doubleday, 1994, 528 pp.

A cultura vai determinando profunda e indelevelmente a acção humana, assustando, por vezes, os pruridos de uma radical liberdade.

O título da obra agora em apreço só surpreende quem vê os avatares científicos em esquema de completa ruptura com os anteriores. Não podemos esquecer-nos de que, desde a especulação grega, a *Física* representou um saber englobante, cujo conteúdo foi preenchido por todos os grandes temas do saber, mesmo o concernente ao ser humano e a Deus. Somente a ciência moderna restringiu o sentido da *Física*, sendo, portanto, no horizonte desta que geralmente interpretamos esse saber. Tipler voltou à *Física* como saber englobante, fazendo dela uma espécie de enciclopédia, também aqui numa grande fidelidade cultural. O último capítulo, que serve aliás, de conclusão, é de per si suficientemente significativo, quanto aos objectivos da obra: *Theology as a branch of Physics*.

Porquê o ressuscitar de um processo que uma certa epistemologia julgava definitivamente ultrapassado?

Para lá das opções subjectivas do autor, que tem a ver com a sua conversão ao deísmo, na sua obra ecoa o mal-estar das ciências modernas, muito formalizadas e especializadas, numa palavra, desumanizadas. Por outro lado, Tipler pretendeu introduzir nesse horizonte englobante os dados mais recentes da informática.

Vale a pena enunciar os títulos dos capítulos: The ultimate limits of space travel; Progres against the eternal return and the heat death; Physics near the final state: The classical Omega Point Theory; Determinism in classical general relativity and in quantum mechanics; The quantum version of the Omega Point Theory universe necessarily exist; The Physics of resurrection of dead to eternal life; What happens after the resurrection: Heaven, Hell, and Purgatory; Comparison of the Heaven predicted by modern Physics with the afterlife hoped for by the great world religions; The Omega Point theory and Christianity; Theology as a branch of Physics.

Um texto a ser liminarmente rejeitado? Seria essa certamente a atitude que o esperaria a algumas décadas atrás. Hoje, tenta-se, pelo menos, a sua leitura. É que a epistemologia vai-nos mostrando que a ciência não é esse universo puro, autónomo e asséptico que, utopicamente, se imaginou. Ela é um produto cultural, donde não estão ausentes as mais profundas ânsias humanas.

Tipler sente bem esta complexidade da ciência, não ficando apenas na formulação do tecido desta. Traz para aí as suas leituras, muitas delas respigadas na filosofia e na teologia, esta última tendencialmente protagonizada pelos autores protestantes. No entanto, também S. Tomás de Aquino é aí convocado, para não falar de T. de Chardin, que inspira fundamentalmente o *Ponto-Omega*.

Mas, com esta complexidade, utilizando esta terminologia, será possível fazer ciência? Tipler quer levar a efeito um trabalho científico, interpretando, porém, o saber em termos muito diferentes dos da *Física* moderna. Não se pode afirmar que ele não tenha razão ou, melhor, ele tem, pelo menos, tanta razão como aqueles que simplificaram irresponsavelmente a questão. Serão, no entanto, comparáveis os resultados da *Física* moderna, querendo ir mais além, aproximando-os das instâncias profundas da vida. O que talvez atraia Tipler é a convicção de que, sendo mais abrangente, está a fazer *Física* como os outros, mesmo criticando-os.

Depois de uma leitura, aliás muito difícil, desta obra, que resposta dar a quem inquirir da capacidade de prova dela? Talvez tenhamos também de alterar a nossa habitual noção de prova científica. Tipler pretende realmente provar, mas apenas insinua, amalgamando uma imensidade de dados que quebra a indiferença e a neutralidade. Verdadeiramente, esta obra não prova o que quer que seja, mas tem o mérito de mostrar a fragilidade das provas de tantos outros, as quais se julgavam definitivamente indiscutíveis, por se rotularem.

HOLMES ROLSTON, III, *Conserving Natural Value*, New York, Columbia University Press, 1994

Falar do último ensaio do filósofo norte-americano Holmes Rolston, III, é, em grande medida contribuir para diminuir a síndrome de mútuo desconhecimento, que afecta os autores europeus e norte-americanos, fazendo recordar um saboroso dito, atribuído a Locke, e narrado a Leibniz por Burnett, numa carta de 23 de Julho de 1697: "Eu tenho de lhe contar um dito espirituoso do Senhor Locke [...] Nós começámos a falar sobre as guerras dos sábios[...] Ele disse: parece-me que nós vivemos muito pacificamente e em boa vizinhança com os Senhores na Alemanha, porque eles não conhecem os nossos livros e nós não lemos os deles". (Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, ed, Gerhardt, Berlin, 1875, vol. III, p. 208)

Contudo, Holmes Rolston, III, é um filósofo norte-americano cuja obra está muito longe de se projectar apenas em território dos Estados Unidos, como as suas numerosas traduções, recensões e conferências, da Finlândia à China, o comprovam amplamente.

A partir da Universidade do Colorado, Rolston – cuja formação de base foi forjada nos domínios da teologia, filosofia da religião e filosofia da ciência – vem publicando, desde há duas décadas, uma obra original em torno das categorias que, rigorosamente, poderemos designar como filosofia da natureza e do ambiente.

Desenvolvendo uma tradição de pensamento, profundamente enraizada na tradição da filosofia do conservacionismo norte-americano, que tem nas figuras de Henry David Thoreau e Aldo Leopold referências fundamentais, Rolston caracteriza-se por um pensamento que procura articular as dimensões jurídicas e políticas – é, aliás, um observador atento da política de ambiente à escala internacional – com as questões de princípio que só se decidem no domínio das escolhas éticas fundamentais.

Em obras como *Philosophy Gone Wild*, (Bufalo, NY, Prometheus Books, 1986), Rolston tem tratado sistematicamente as questões éticas e axiológicas que suportam a visão do mundo própria da nossa civilização tecnocientífica.

A demanda por uma ética ambiental assume-se, simultaneamente, como uma via para a interpretação da génese e consolidação da cultura tecnocientífica, bem como um método crítico para a superação da sua concepção redutora e destruidora da esfera da Natureza, na sua complexa e sobredeterminada diversidade.

Um elemento central da ética de Rolston consiste na denúncia da concepção tecnocentrada que instrumentaliza a Natureza, reduzindo-a a um mero *stock* de recursos.

Aí, nessa atitude, se encontra aquilo que Holmes Rolston considera ser a supressão da dimensão de *fonte* (*sources*), que os *recursos naturais* (*resources*) também constituem: "Florestas e solo, luz solar e chuva, rios e céu, o ciclo das

estações – eles são recursos (*resources*), mas eles são também fontes (*sources*), as dádivas naturais perenes que suportam tudo o mais". (op. cit., p. 134)

Por tudo isso, não deixa de ser interessante assinalar, também, alguns silêncios e algumas ausências. Com efeito, numa obra onde as questões axiológicas ocupam um lugar central, falta uma reflexão sistemática acerca das relações entre a ética ambiental e a tradição ética moderna, sobretudo a kantiana. Por outro lado, não deixa de ser significativa a inexistência de qualquer referência a Hans Jonas e à sua ética da responsabilidade.

Contudo, tais ausências, que o filósofo do Colorado não deixará certamente de superar em próximos trabalhos, não diminuem a autonomia e singularidade de uma obra que ocupa um espaço único num novo horizonte de questionamento filosófico, apenas emergente, sem se deixar confundir com as versões mais ou menos superficiais da "ecologia profunda" e do "ecocentrismo".

Viriato Soromenho Marques

FRANCISCO CONTENTE DOMINGUES, *Ilustração e Catolicismo. Teodoro de Almeida*, Lisboa, Colibri, 1994.

Teodoro de Almeida foi um daqueles portugueses que logrou alcançar projecção nacional e internacional digna de monta, razão por que não deixa de ser estranho o escasso número de estudos que entre nós tem motivado.

Nesta conformidade, o presente livro de Francisco Contente Domingues surge como uma contribuição válida para o conhecimento da extensa obra do Oratoriano que se conseguiu alçar ao estatuto de figura cimeira do iluminismo em Portugal.

A análise que este livro nos apresenta procura situar as balizas em que o seu pensamento se desenvolveu, ao longo das várias fases *de uma vida atribulada*, sendo de relevar o seu esforço permanente para conciliar as grandes conquistas dos chamados Modernos com a concepção cristã e católica do mundo. É porventura esse aspecto que confere unidade e coerência à obra do Neri português, ora em luta pela superação da metafísica substancialista de raiz aristotélica, ora em oposição ao deísmo e ao materialismo que soprava de Inglaterra e da França pré e pós-revolucionária.

Mantendo e aceitando como válidas as teses fundamentais do criacionismo inerente à filosofia cristã, no âmbito da relação entre Deus, o Homem e o Universo, o século XVIII em Portugal conheceu uma considerável proliferação de discursos em ordem a reforçar a unidade entre as ciências da natureza e a teologia revelada, no quadro mais amplo da harmonia entre a razão e a fé, a natureza e a graça. Tratava-se, afinal, de actualizar a antiga formulação paulina, segundo a qual as coisas invisíveis de Deus se conhecem pelas coisas visíveis, indirectamente, como num espelho, transformando a natureza num imenso livro em que reverberam os divinos atributos.

Foi este enquadramento que permitiu a total abertura na nossa cultura da época ao desenvolvimento e acolhimento das ciências naturais, na medida em que os avanços realizados nesse domínio eram vistos como progressos no conhecimento da obra do Criador, assumindo-se aí o homem como um cooperador de Deus, por isso que tudo na Natureza existe para ele, devendo este, pelo seu conhecimento adquirido, aprender a colocá-la ao seu serviço.

O autor do livro em apreço começa por analisar, numa perspectiva histórica, os estatutos da Congregação do Oratório, a que Teodoro de Almeida pertenceu e que nobilitou, mostrando os pontos de contacto entre o Oratório português e os seus congéneres italiano e francês, a fim de pôr em destaque a moderação com que era entendida a vida religiosa dos congregados, a sua resistência ao aparato exterior do culto e às mortificações excessivas, em que se nota uma dimensão mais urbana e cosmopolita.

Nota expressiva dessa característica é o capítulo dedicado aos estudos e à renovação pedagógica no seio dos oratorianos, onde se nota a ausência de restrições à liberdade de pensamento em matérias relacionadas com a filosofia natural, que atribuirá a esta congregação, nomeadamente através da aula de Física Experimental que desenvolveu na década de vinte no Palácio das Necessidades, e sobretudo com o magistério do Padre João Baptista e do Padre Teodoro de Almeida, um lugar de relevo na efervescência cultural do nosso século XVIII.

Neste âmbito, parece-nos ser de louvar o facto de o autor não cair na tese simplista que vê na actividade da Companhia de Jesus uma maquinaria tenebrosa destinada a sufocar o zelo e os clamores dos sábios, chamando mesmo a atenção para os trabalhos de João Pereira Gomes, António Banha de Andrade e Domingos Maurício Gomes dos Santos que protagonizaram, nos anos quarenta e cinquenta do nosso século, na *Brotéria* e na *Revista Portuguesa de Filosofia*, a luta contra a senha anti-jesuítica, que foi parte estruturante da ideologia pom-balina.

O esforço de modernização cultural empreendido pelos iluministas portugueses teve subjacente, de forma maioritária, o eclectismo como atitude filosófica conciliadora por excelência e, por isso, avessa ao espírito de sistema. Essa foi igualmente a atitude de Teodoro de Almeida, analisada no ponto 3 do cap. II, destacando o autor a mobilidade e, até certo ponto, a liberdade discursiva que do eclectismo advém, embora sempre à luz de um ambíguo conceito de Razão, tida como tribunal aferidor e instância de apelação da verdade e do erro. É também o eclectismo, como aliás o autor nota, que atribui uma importância ímpar a uma disciplina que se começara a afirmar nessa época pela pena de Jacob Brucker, a História da Filosofia, entendendo Teodoro de Almeida, na esteira de Vernei, que a história de uma disciplina se assume como saber propedêutico ao seu ensino.

Todavia, neste ponto, temos de discordar da posição assumida pelo autor, quando, na pág. 66, afirma que o eclectismo é "uma forma de tornear dificuldades concretas por legitimar a procura de uma causa última que se encontra fora do campo da física". Ao que nos parece, não é o eclectismo que legitima a pro-

cura da Primeira Causa, mas sim o conceito de criação, núcleo fundamental da metafísica do cristianismo. Ou seja, a radicação em Deus da explicação última do Universo e do Homem não advém da amálgama doutrinária proporcionada pelo eclectismo, mas sim de uma concepção metafísica bem firmada. Aliás a questão volta a ser colocada mais adiante, na pág. 106, quando se faz referência a "uma verdade da natureza" e a "uma verdade teológica", ficando o leitor na dúvida quanto ao tipo de relação que aí se propõe.

Apenas mais uma nota de discordância que em nada infirma a qualidade e a oportunidade deste livro: o facto de se afirmar, na pág. 67, que da admiração do filósofo natural perante a harmonia da natureza, emerge um êxtase "numa atitude contemplativa de claro pendor pré-romântico".

O conceito de pré-romantismo, defendido por muitos, tem merecido justas e incisivas críticas (Jean Ehrard; Roland Mortier, Georges Gusdorf) por participar, ou melhor, por afirmar um dilema tensional inexistente entre a razão e o sentimento. Fique aqui a pergunta de Gusdorf quando se questiona se a expressão "pré-romantismo" não terá sido inventada para desembaraçar o "Século das Luzes" de resíduos não compatíveis com a perspectiva dominante escolhida por certos historiadores?

No ponto 4 deste mesmo capítulo II, é-nos apresentado um interessante percurso da polémica em torno da filosofia experimental, uma das muitas polémicas que o nosso século XVIII conheceu, com justa análise dos vários folhetos, quase sempre anónimos, que em seu redor se teceram, com especial enfoque no problema dos acidentes eucarísticos, aspecto que motivou mais um embate entre os Modernos e os escolásticos, por não aceitarem os primeiros a tese da separabilidade entre a substância e os acidentes.

O cap. III é dedicado à análise das vicissitudes conhecidas pela Congregação do Oratório no contexto da política do consulado pombalino, esclarecendo-nos o autor das razões que justificaram a queda em desgraça dos congregados e, com eles, do Padre Teodoro de Almeida, forçado ao exílio em França. O cerne do problema radica na política regalista do Marquês de Pombal que já fizera cair em desgraça o Bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação. Visando a supremacia do Estado em todo o temporal da Igreja e procurando confinar a acção desta aos domínios estritamente espirituais, o regalismo era entre nós um problema antigo, remontando pelo menos ao século XVI, arrastando consigo o candente problema das relações entre o poder temporal e o poder espiritual, aceite que era a sua comum origem e finalidade última.

Em todo o caso, foi habilmente utilizado por Pombal e pelo seu teórico oficial, curiosamente outro oratoriano, o Padre António Pereira de Figueiredo, como veículo de defesa das prerrogativas do Estado Absoluto. Segundo nos relata o autor deste trabalho, foram as atitudes menos claras de alguns oratorianos, Teodoro de Almeida entre eles, a respeito da legitimidade do regalismo, que terão provocado as iras de Pombal.

Depois de um quarto capítulo dedicado à fundação da Academia das Ciências e à polémica oração de abertura proferida por Teodoro de Almeida, em que

o Oratoriano critica, com algum acinte, o estado da cultura portuguesa da época, segue-se o quinto e último capítulo, onde de algum modo se regressa ao núcleo teórico que confere unidade às obras de Teodoro de Almeida: o conhecimento científico como veículo de aperfeiçoamento humano, no quadro de um humanismo personalista de feição cristã e católica, que afirma a primazia do superior e transcendente destino do homem.

Pareceu-nos ainda deveras interessante o ponto 2 do capítulo em causa, dedicado à pedagogia e didáctica. Diz a propósito o autor que "o que não se encontra na *Recreação Filosófica* é um método uniforme de exposição" (p. 147), falando inclusive duma constante alternância ao nível do método.

Ora, este problema é da máxima importância porquanto uma das linhas de força do nosso iluminismo, ao nível das reformas pedagógicas, gira exactamente em torno da universalidade do método de exposição de conteúdos de ensino, tido como independente das matérias a ministrar. Abordado na linha do que Pedro Ramo chamou, no renascimento, "método de doutrina" e que depois os lógicos de Port Royal virão a vulgarizar com a designação de "método sintético", identificado com a ordem da demonstração, constatamos que Teodoro de Almeida também se refere a este "método de doutrina" (*Recreação...*, vol. VII, tarde quadregésima quinta), em nome das excelências da ordem geométrica, nomeadamente a utilizada por Wolff.

Nesta conformidade, essa alternância e variação dos métodos expositivos que Francisco Contento Domingues refere, parece representar uma importante nota de abertura, no tocante a um problema que os autores do *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771) e dos Estatutos da Universidade de Coimbra (1772) tinham como autêntica questão de Estado, na luta contra a pedagogia da Companhia de Jesus.

Por último, apenas mais uma nota que se prende com a ausência de análise de uma das mais importantes obras de Teodoro de Almeida, a par da *Recreação*: o *Feliz Independente do Mundo e da Fortuna*, obra romanceada e de grande circulação na época, essencialmente voltada para a temática antropológica e ética, como também para a expressão dos padrões do gosto a que na altura aderiu.

Pedro Calafate

DISSERTAÇÕES – 1994

Nesta secção são apresentadas pelos respectivos Autores as Dissertações de Doutoramento e de Mestrado em Filosofia defendidas na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa no ano de 1994.

*

RAZÃO E SER. TRÊS QUESTÕES DE ONTOLOGIA EM SANTO ANSELMO por **Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier**

Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1994, 718 pp.

Um constante e prioritário intento acompanhou o labor preparatório desta dissertação: compreender a unidade da obra de Santo Anselmo. Por um lado, um intento constante na medida em que fora incessantemente sustentado pela natureza da obra, cuja diversidade de matérias filosóficas e teológicas permite distribuir e agrupar os textos em áreas dominantes – teologia da essência suprema e do ser necessário, teologia da Trindade e da Encarnação, soteriologia, filosofia da liberdade e da graça –, mas faz sobrar a dificuldade de encontrar a articulação interna destas áreas numa totalidade única. Por outro lado, um intento prioritário para uma leitura integrada de cada texto particular no contexto da obra a que pertence. Era este propósito uma exigência da crítica da tradição, que privilegiou desproporcionadamente o *Proslogion* em detrimento dos outros textos, promovendo a multiplicação de versões do argumento anselmiano inteiramente alheias à filosofia e à teologia da obra em que o mesmo insere. Em prol de uma leitura integrada de tal argumento, esta dissertação propõe um descentramento do mais célebre opúsculo de Anselmo no âmbito da sua obra.

Uma vez que é inegável tanto o teor filosófico quanto o teor teológico da obra anselmiana, compreender a unidade desta obra é o mesmo que interpretar o sentido da relação entre filosofia e teologia, que nela tem lugar. Ora, esta relação pode ser considerada a partir quer da filosofia quer da teologia. Aqui a

nossa opção foi por uma elaboração essencialmente filosófica do vínculo entre filosofia e teologia, o que significámos por meio da expressão "integração ontológica da teologia". A ontologia é, pois, o lugar da filosofia a partir do qual nos foi possível conceber a relação desta com a teologia e, assim, compreender a unidade da obra de Santo Anselmo. Pode, certamente, questionar-se a plausibilidade de uma leitura ontológica da obra anselmiana, pelo anacronismo e equivocidade que comporta. De facto, a ontologia entrou no vocabulário técnico da filosofia no séc.XVII e admite, no panorama das actuais correntes filosóficas, acepções muito díspares. Importa, por isso, dilucidar o sentido em que se assume a ontologia nesta dissertação. Trata-se de um sentido que não desmente a significação primitiva do termo, isto é, a acepção da ontologia como ciência do ente na sua máxima generalidade. É certo que Santo Anselmo não tematizou a noção de ente, mas admitiu uma correlação entre essência, ser e ente (*essentia-esse-ens*), no âmbito da qual a filosofia do ente é correlativa de uma filosofia da essência e do ser. O grau de generalidade dos três termos correlativos essência-ser-ente é dado, entretanto, pela extensão transcendental de qualidades comuns, como a verdade ou rectitude estritamente inteligível e a necessidade sequente. De acordo com tal extensão, torna-se plausível tomar a concepção anselmiana da tríade essência-ser-ente, das qualidades comuns inclusive, por um antecedente da filosofia escolástica dos transcendentais. Daí a conotação de ontologia com filosofia dos transcendentais, acusando uma inspiração medieval-escolástica para a noção de ontologia extensível à filosofia de Santo Anselmo.

Assim entendida, a ontologia é o lugar a partir do qual, não só se compreende a unidade da obra anselmiana, como se constrói a unidade desta dissertação. Ontológica é, com efeito, a qualificação comum das três questões que compõem a presente dissertação e que são as seguintes:

Questão I: dizibilidade ou inefabilidade do ser?

Questão II: univocidade ou plurivocidade do ser?

Questão III: necessidade ou gratuidade do ser?

São ontológicas estas três questões, porque versam sobre propriedades transcendentais do ser, principalmente, sobre as propriedades que são decisivas para a constituição da ontologia anselmiana.

Não são porém tais questões aquelas que Anselmo tematizou por imperativo de controvérsias teológicas do seu tempo, como sejam a questão da encarnação da Trindade segundo Roscelino e a questão da origem do Espírito Santo, que opunha gregos e latinos entre si. Não são também tais questões aquelas que Anselmo tematizou por interpelação da *sacra pagina* no recolhimento da meditação monástica: como a questão da racionalidade da existência de Deus ou da irracionalidade do insipiente que diz no seu coração que Deus não existe (*Sl* 10,4; 14,1; 53,2); como a questão da necessidade da Encarnação ou da impossibilidade do homem saldar a dívida da sua redenção (*Sl* 48); como ainda a tripla questão da compossibilidade da presciência, da predestinação e da graça

com a liberdade. Estas são questões explícitas, ao contrário das três questões ontológicas desta dissertação, que se encontram implícitas na obra de Santo Anselmo. Foi, no entanto, através das soluções especiais das questões explícitas que perscrutámos as tendenciais decisões das questões implícitas. Estas são, portanto, as questões de fundo no âmbito das quais se desenham as grandes linhas de rumo do pensamento anselmiano, tal como este se manifesta no tratamento das questões explícitas. É, sobretudo, através das questões implícitas ou de fundo que Anselmo revela constituir uma referência irrecusável e maior da história da filosofia, porquanto a respeito dessas questões se definem as grandes filosofias.

Como é, então, que a filosofia de Santo Anselmo se define a respeito das três questões ontológicas de fundo? Cada questão é uma disjunção que põe em confronto duas propriedades contrárias entre si, solicitando a escolha de uma delas. Anselmo acusa, na sua obra, não uma escolha exclusiva, mas antes a escolha de um primado. A afirmação do primado de um disjunto não implica a exclusão do outro. São, assim, inclusivas as decisões que as três questões disjuntivas recebem de Anselmo. Tal é, aliás, o tipo de decisões que justifica o papel fundamental da ontologia na compreensão da unidade da obra anselmiana. Com efeito, se fossem exclusivas as decisões das mesmas três questões, ficariam seriamente diminuídos o alcance e a pertinência da ontologia. Por um lado, a afirmação exclusiva de dizibilidade, de univocidade e de necessidade do ser obrigaria a reduzir a extensão do ser racional, excluindo para um abismo de transcendência o indizível, o diferenciável e o não necessário. Por outro lado, a afirmação exclusiva de inefabilidade, de plurivocidade ou de gratuidade comprometeria a própria racionalidade do ser, dada a tradicional aliança da razão com os valores do discurso, da unidade e da necessidade. A afirmação exclusiva de qualquer dos disjuntos discriminados conduziria, em suma, ao sacrifício da ontologia, o lugar da integração filosófica da teologia, segundo Anselmo na nossa perspectiva. Em contrapartida, a afirmação do primado de alguns dos disjuntos em confronto nas três questões enunciadas provê à integração filosófica da teologia a partir da ontologia.

Considere-se, antes de mais, a afirmação do primado da dizibilidade sobre a inefabilidade do ser, que ocupa a Parte I desta dissertação. Tal é a afirmação prevalente da possibilidade de dizer todas as coisas, ou seja, de dizer tudo aquilo que é de forma determinada. Ora, esta possibilidade descobre-se ao abrigo da doutrina augustiniana do verbo mental, que Anselmo retoma de modo singular. De acordo com esta doutrina, a linguagem verbal tem uma origem subjectiva no verbo mental, o qual, por possuir valor cognitivo, é por excelência *verbum rei*. Todavia, a noção de *verbum rei* não apenas concerne ao verbo mental, como também é extensiva à palavra significante e, numa acepção oblíqua ou imprópria, ao verbo primordial da Criação. Deste modo, a noção comum de *verbum rei* é uma noção plurívoca e transcendental de verbo, que permite integrar tanto uma teoria da significação quanto uma teologia do Verbo.

No âmbito desta última, duas principais questões se impuseram à análise: a questão da necessidade do Verbo primordial e a questão da unidade ou da pluralidade do Verbo da Criação e da Trindade. A primeira é questão de saber se o Verbo é necessário em função da Criação ou do Espírito, isto é, por causa da obra produzida ou do princípio donde procede eternamente. Salvaguardando a liberdade da Criação, Anselmo preconiza a necessidade do Verbo em função da natureza cognoscente do Espírito incriado. Mais do que instrumento da Criação, o Verbo é perfeição divina. A este ponto eleva a teologia o tema do Verbo, isto é, o exemplar do verbo humano, o que se repercute naturalmente sobre o valor da linguagem, promovendo-o. Mas, se o Verbo, para além de criar, diz um Deus espiritual e trino, será um só Verbo aquele que diz toda a criatura e aquele que se diz a si mesmo com as restantes pessoas divinas da Trindade? Relativamente a esta questão, Anselmo decide-se a favor da unidade do Verbo, embora não possa já contar com as razões da analogia do verbo humano: ao contrário do verbo divino, o verbo humano multiplica-se pela quantidade quer das coisas que diz quer dos indivíduos que o dizem. Este é um dos momentos nos quais se fazem sentir os limites da teologia filosófica de Anselmo.

Este é, por conseguinte, também um momento apropriado a questionar a possibilidade da teologia a partir da filosofia da linguagem. Trata-se agora de questionar, em especial, a dizibilidade de Deus a partir de uma teoria da significação, como aquela que Anselmo elabora em ordem à resolução do problema lógico-gramatical da paronímia. Em conformidade com essa teoria, há um princípio geral da significação dos nomes e dos verbos: o princípio da dupla significação substancial e accidental, que exprime um duplo conhecimento essencial e accidental das coisas. A significação substancial é aquela pela qual as palavras significam as coisas de acordo com a respectiva natureza, género, categoria e definição. A significação accidental é aquela pela qual as palavras podem significar outras coisas de género ou categoria diferente daquelas que as mesmas palavras significam substancialmente. Não é, pois, difícil suspeitar da relevância da significação accidental para a construção de uma linguagem teológica: através de termos comuns, é possível significar accidental ou impropriamente aquilo que não pertence a nenhum género ou categoria comum. Assim sendo, qualquer teologia filosoficamente integrada reflecte um conhecimento não essencial de Deus por via de uma significação accidental ou imprópria das palavras. Desta maneira, entre outras, Anselmo assume a relatividade filosófica da sua teologia.

Entretanto, a relação entre filosofia da linguagem e teologia não se esgota numa directa interacção. O princípio da dupla significação não é um princípio avulso, mas é um princípio homólogo de outros não adstritos à teoria da significação, como o princípio da dupla verdade da enunciação, que não é senão uma aplicação específica do princípio da dupla verdade da acção. A homologia existente entre estes princípios consiste na reiteração de uma mesma estrutura: a dualidade de *per se* (substância) e de *per aliud* (acidente). Ora, esta dualidade justifica-se, em última análise, à luz do princípio de contrariedade da relação

per aliquid, que é um princípio da ontologia relacional que serve a teologia da Trindade. Aqueles princípios homólogos da teoria da significação, da verdade e da acção são, portanto, formas aplicadas deste princípio da ontologia relacional de Anselmo. A relação do princípio da dupla significação com este princípio da ontologia anselmiana é o que designámos por "integração ontológica da teoria da significação".

Com a introdução da ontologia, como lugar de integração da filosofia da linguagem e da acção, prepara-se o passo decisivo para a compreensão da unidade da obra anselmiana: a "integração ontológica da teologia". Tal é o que se desenvolve, sobretudo, na Parte II da presente dissertação, que se ocupa da questão da univocidade ou da plurivocidade do ser. Ainda que Anselmo não tematize exaustivamente a sua posição sobre esta questão, parece-nos clara, na sua obra, uma negação da equivocidade do ser: não obstante a plurivocidade dos princípios e das noções comuns, como a de ser, nem estas nem aqueles são equívocos. Sem esta negação, não seria possível a integração ontológica da teologia, como Anselmo a realiza segundo esta dissertação. Os sinais da decisão anselmiana sobre a actual questão deixaram-se aperceber pela análise de um duplo sentido da relação entre teologia e ontologia: tal relação pode ser uma exigência da ontologia, caso em que esta postula a necessidade da teologia; a mesma relação pode ser uma exigência da teologia, caso em que esta postula a necessidade da ontologia.

A necessidade da teologia em função da ontologia é o que estabelece, desde logo, a inteligibilidade das noções comuns, enquanto inclui uma relação de supremacia. As noções comuns de bem, grandeza, ser e natureza postulam a necessidade de um termo supremo, à luz de vários princípios da relação *per aliquid*, pertencentes à ontologia relacional de Anselmo. Também a noção comum de verdade, unívoca quanto à definição, postula a necessidade de uma verdade suprema, em conformidade com um processo de integração de múltiplas acepções de verdade numa ordem de causalidade. A condição de um termo supremo na compreensão das noções comuns converte-as em noções transcendentais. Um termo supremo é, porém, incontornavelmente relativo à ordem que nele culmina, pelo que qualquer concepção de Deus sob uma relação de supremacia é exterior à essência divina, para a qual não é melhor nem pior, mas completamente indiferente ser ou não ser suprema. Daí a insatisfação de Anselmo com os argumentos do *Monologion* a favor da necessidade e unicidade da essência suprema, que conduz à redacção do *Proslogion*.

Neste opúsculo, o célebre argumento anselmiano parte de uma noção muito elaborada de supremo, que abstrai formalmente, ainda que não materialmente, da ordem que o sustenta. Referimo-nos à noção negativa ou absoluta de supremo, que significa o nome divino *id quo maius cogitari non potest*. Optámos por traduzir este nome por "supremo pensável", trazendo à evidência a noção positiva ou relativa de supremo, que o nome anselmiano de Deus não pode deixar de conotar. Com tal noção, emerge a ordem a que é relativa: a ordem do ser pensável. Trata-se de uma ordem constituinte do pensamento, embora não obrigatoriamente constituída por um sujeito do pensar. Trata-se de uma ordem que se

exprime através de dois princípios regendo diversas posições e disposições pensáveis do ser ou da existência. O argumento do *Proslogion* é uma demonstração da consistência da noção de supremo pensável com a posição real e a disposição omnimodamente necessária da existência, à luz dos dois princípios da ordem do ser pensável. Supondo uma noção não equívoca de ser comum às diversas posições e disposições ordenadas, os dois princípios confirmam a decisão contra a equivocidade do ser em Santo Anselmo. Demonstrando a existência real e necessária de Deus à luz de dois princípios ontológicos, o argumento do *Proslogion* ratifica a necessidade da teologia em função da ontologia.

Inversamente, a necessidade da ontologia em função da teologia também se faz sentir na obra anselmiana, em especial, a partir da teologia da Trindade. A este nível, Anselmo debateu problemas candentes no seu tempo, os quais resolveu, não com razões estritamente teológicas, mas com base em princípios de relação do ser comum, isto é, em princípios ontológicos. Tais são os princípios da relação *per aliquid*, adequados à inteligibilidade das relações de origem. Ora, estes princípios são conjuntamente plurívocos e unívocos. São princípios plurívocos na medida em que a relação *per aliquid* significa potencialmente distintas relações determinadas, como a de causalidade, a de participação e a processão divina. Por esta razão, preferimos não traduzir a expressão relativa *per aliquid*. Não obstante a plurivocidade desta relação, os princípios que a regem são unívocos quanto às propriedades que enunciam: a irreflexividade, a assimetria, a diferença e a ordem constituintes dos termos da relação, assim como a contrariedade entre *per aliquid* e *per nihil* ou entre *per aliud* e *per se*. Qualquer que seja a acepção determinada da relação *per aliquid*, ela possui estas propriedades. Deste modo, os princípios da ontologia relacional, que servem a teologia da Trindade, denunciam a recusa da equivocidade do ser.

Contudo, a plurivocidade da relação *per aliquid* é o que permite a aplicação dos princípios que a administram, quer à filosofia da Criação quer à teologia da Trindade, assegurando uma apreciável continuidade entre estes dois domínios da especulação anselmiana. Notando tal, pareceu-nos pertinente perguntar qual dos dois domínios terá sido mais determinante para o desenvolvimento da ontologia relacional, que acabámos de destacar. Admitimos que terá sido mais determinante a teologia da Trindade, porquanto o princípio da irreflexividade da relação *per aliquid*, pelo qual nada pode ser causa de si mesmo, Deus inclusive, é uma exigência da processão divina: caso fosse reflexiva, não daria origem a pessoas distintas. Reconhecemos assim certa inspiração teológica modelar na ontologia relacional de Anselmo.

Análoga inspiração pode ser encontrada no suspeitável tratamento anselmiano da questão da necessidade ou da gratuidade do ser, sobre a qual versa a Parte III e última desta dissertação.

O atributo da necessidade impõe-se por exigência da própria racionalidade do ser. Santo Anselmo parece não ter ignorado nem desprezado tal prerrogativa do racional, uma vez que precisou uma noção de necessidade comum: a necessidade sequente. A compreensão dos atributos divinos na extensão desta necessidade acusa a sua dimensão transcendental. A compreensão dos futuros livres

na extensão da mesma necessidade significa ser esta compatível com a contingência e com a liberdade, pelo que se distingue da necessidade precedente ou coagente. Anselmo concede, pois, que todo o ser é necessário, não segundo uma necessidade determinante, mas segundo uma necessidade derivada do ser. Para que algo seja necessário deste modo, é preciso que fosse já dado como sendo.

De acordo com esta condição, pode porventura exprimir-se, através da ideia de dom, uma disposição mais primitiva do que a necessidade, na ordem das determinações do ser: a gratuidade. Pode efectivamente apurar-se, na obra de Santo Anselmo, uma noção de dom unificando três temas mores do seu pensamento: a liberdade, a Incarnação e a Processão (para além da Criação). Por um lado, a filosofia da liberdade solicita uma noção de dom para o sentido da posse da rectitude pela vontade: trata-se de um dom de natureza, mas inexplicavelmente recusável e só recuperável como graça acrescentada. Por outro lado, a necessidade soteriológica e escatológica do dom da Incarnação, à luz de uma teodiceia, não anula a sua fundamental gratuidade. Finalmente, Anselmo não afirma explicitamente que a processão divina é um dom, a fim talvez de que não pareça motivada por uma necessidade de privação, mas descreve-a perifrasticamente como um dom: um dom de ser (essência) e de ser outro (pessoa) em Deus. Em qualquer dos casos, o dom é absolutamente incondicionado por alguma indigência intrínseca à sua origem. Na medida em que esta característica é especialmente realçada no caso da processão divina, julgámos encontrar na teologia das Processões um contributo ponderoso para a afirmação do primado da gratuidade do ser em Santo Anselmo.

A DINÂMICA DA RAZÃO NA FILOSOFIA DE ESPINOSA

por **Maria Luísa Araújo de Oliveira Monteiro Ribeiro Ferreira**

Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1993, 633 pp.

"...estamos intimamente persuadidos de que temos ainda mais hipóteses de encontrar um racionalismo sem mistura em Platão e em Aristóteles do que em Espinosa".¹

A disseração que defendemos sob o título *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa* estruturou-se a partir de três "ideias-força". Em primeiro lugar, a da incontestabilidade do racionalismo espinosano, tese que praticamente todas as histórias da filosofia aceitam como dado inquestionável e à qual inúmeros comentadores dedicam estudos ilustrativos. Contrabalançando este lugar comum filosófico, impôs-se-nos como segunda ideia, a contestabilidade de uma razão

1 "(...) nous sommes donc intimement persuadés que nous avons encore plus de chance de trouver un rationalisme sans mélange chez Platon et chez Aristote que chez Spinoza".

Emmanuel LÉVINAS, *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel 1984, p. 157.

rígida, ou seja, a consciência de que é ilegítimo considerar dogmaticamente um racionalismo em abstracto, enquanto pedra fundante do sistema espinosano. Como consequência lógica desta tese, surgiu o desejo de tornar explícita a génese da razão espinosana, concretizando-se tal intuito na tentativa de mostraçãõ de um percurso dinâmico das suas diferentes determinações. A terceira ideia-força foi pois a de que, em Espinosa, a razão é algo que laboriosamente se constrói, numa dialéctica constante com o que de início recusa mas do qual permanentemente se socorre, à maneira do martelo que no *Tratado Breve* nos é apresentado emergindo do ferro, de um modo progressivo e penoso pela acção de martelar.²

No "corpus spinozanum" há uma imensidade de páginas dedicadas ao papel do corpo, da imaginação, dos afectos, da intuição e do amor. O relevo que lhes é dado e as funções que lhes são atribuídas levaram-nos a considerar estes temas como traves mestras do sistema. Foi nossa intenção mostrar que eles são essenciais na constituição de uma razão que o filósofo pretende tornar soberana, da qual não consegue contudo erradicar totalmente as impurezas, misturas ou mesmo fugas. Enquanto princípio, a razão é intocável. Enquanto faculdade, bebe em instâncias "infra", "para" e "trans-racionais". A nível de uma razão operacional, dá-se uma constante invasão de outros domínios que quer a delimitam, quer com ela se ligam, quer a servem, quer dela se servem. Daí as suas fragilidades e limitações, que, em lugar de a enfraquecerem, antes a tornam mais real, patenteando o caminho trabalhoso que teve que seguir para se impor.

A leitura feita da razão espinosana não visou detectar-lhe falhas nem apontar-lhe hiatos e inconsistências. Pretendeu, sim, debruçar-se sobre o seu exercício, mostrando que ela se constitui como uma prática, um trabalho, o culminar de um esforço; tentámos não deturpar o pensamento do autor, mas apenas tornar presente o peso de instâncias não pertencentes à razão, sem as quais esta não conseguiria afirmar-se.

Considerámos a inteligibilidade integral da realidade como um princípio determinante do espinosismo. Contudo, ao dar-lhe relevo, atendemos também a outras instâncias que o filósofo valorizou e cuja actuação foi determinante no sistema. Situando-se Espinosa no que por vezes se designa por "grande racionalismo"³ detectámos todavia que a razão se mistura com o irracional, servindo-se dele, usando-o ou mesmo dando-lhe valor⁴. Assim, a dialéctica razão/não razão está presente no espinosismo, sendo nossa intenção evidenciá-lo.

2 *Tractatus de Intellectus Emendatione*, G. II, pp. 13-14.

3 Van RIET, "Actualité de Spinoza", *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, 66 (1969), pp. 36-84 (pp. 39-40).

4 Temos presente que quando falamos de irracional em Espinosa não pensamos num desvio ao "modus ponens" característico do racionalismo ocidental, assente em princípios lógicos indiscutíveis (Vide Umberto ECO, "O irracional, o misterioso, o enigmático" in: F. GIL (org.), *Balanço do Século. Ciclo de Conferências promovido pelo Presidente da República*, Lisboa, INCM, 1990, pp. 103-107 (p. 107). Atendemos, sim, a tudo o que se possa colocar em termos de "infra", "para" ou "trans-racionalidade".

Quando nos propusemos trabalhar o tema referido, entendemos que deveríamos precisar o próprio conceito de razão, tal como o filósofo o perspectivou. Ao fazê-lo, impôs-se-nos como igualmente pertinente a delimitação de um pano de fundo onde tal razão se constrói. Assim, antes de trabalharmos a dinâmica da razão espinosana, optámos por duas abordagens da mesma: uma de cariz histórico, integrando algumas confluências relevantes; outra de feição estrutural, tendo em conta a amplitude semântica do conceito. Consequentemente, a tese organizou-se em três partes: I – Implicações da tradição religiosa na emergência da razão espinosana; II – A amplitude semântica da razão: uma abordagem estrutural; III – O percurso da razão: uma abordagem dinâmica.

Na primeira parte traçámos um dos cenários em que o pensamento espinosano se desenrolou: o da tradição religiosa. Ao fazê-lo pretendemos mostrar que o espinosismo se constituiu num diálogo com esta, dela recebendo um aparelho conceptual e, sobretudo, a oportunidade para se demarcar, afirmando a sua diferença. Quisemos também assinalar a impregnação religiosa de Espinosa, que o levou a transferir para a filosofia certas temáticas e valências pertencentes a outras áreas onde a razão nem sempre é soberana. A concluir este enquadramento do qual a razão emerge, analisámos o carácter redentor da metafísica espinosana, que se assumiu como verdadeira salvação.

Na segunda parte atendemos ao estatuto da razão. Sendo prática corrente dar relevo à vertente racionalista no pensamento de Espinosa, interessou-nos considerar o modo como o filósofo aplicou o termo "ratio". A abordagem aqui processada foi essencialmente estrutural, situando-se num campo semântico. Adoptámos a terminologia escolástica de "ratio essendi", "existendi", "philosophandi", "cognoscendi" e "vivendi". Não só porque tal terminologia foi usada pelo filósofo, mas também e sobretudo por acentuar uma rigidez que entendemos ser apenas aparente, mostrando que no próprio seio da razão, e dialogando com ela, há instâncias não racionais.

Na parte final a razão foi analisada no seu dinamismo. Cumpru-se aqui o projecto enunciado, tornando-se patente que em cada uma das grandes temáticas consideradas pelo filósofo, há um elemento estranho à razão, que no entanto a provoca e nela interfere, assumindo-se como impulsionador do seu percurso. Assim, no que respeita à metafísica, realçámos o papel do "conatus"; na ética demos relevo aos afectos; na política à potência; na antropologia ao corpo; na gnosiologia à imaginação e à intuição. Dado que em todos estes domínios a razão teve a última palavra, foi nosso intuito manifestar como se constituiu tal soberania e quais os obstáculos que se transpuseram. Tentando demonstrar que o racionalismo espinosano não é um pressuposto pacífico mas sim o culminar de um processo no qual a razão se foi progressivamente construindo.

SANTO AGOSTINHO: VONTADE, SER E RELAÇÃO

EM *DE LIBERO ARBITRIO*

por **Paula Oliveira e Silva**

Dissertação de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1993.

De Libero Arbitrio integra-se no conjunto dos diálogos tidos em Roma por St.º Agostinho. Ainda que surjam algumas divergências entre os críticos, parece ser possível balizar fidedignamente a composição de *De Libero Arbitrio* entre os anos 388 e 391. De acordo com o próprio autor, o primeiro livro da série que compõe esta obra teria sido escrito em Roma e os dois últimos em África, depois da sua ordenação sacerdotal¹. Não se trata, portanto, de um texto de maturidade, mas afasta-se, também, da insegurança e da condição aporética que se pode verificar nos primeiros diálogos de Cassiciaco, quando o espírito agostiniano se manifesta ainda profundamente imbuído dos padrões da cultura antiga. *De Libero Arbitrio* surge, no conjunto da produção agostiniana, como um diálogo de charneira, brotando de uma razão filosófica que germinara no terreno fértil do universo cultural greco-romano e que se integra, agora, numa outra tradição, da qual progressivamente se alimenta e que constitui o contexto do cristianismo ainda nascente.

Esta exigência de racionalidade que percorre todo o diálogo está em perfeita consonância com a ocasião da disputa, cuja intenção antimanieísta é explicitamente afirmada pelo próprio autor: este texto escreve-se por causa daqueles que negam que o livre arbítrio seja a origem do mal e, por conferirem ao mal a condição de natureza, afirmam ser Deus a sua causa, uma vez que Deus é origem de toda a natureza². Escreve-se, portanto, para elucidar a relação entre Deus e o mal, razão pela qual a argumentação se articula em torno de duas questões centrais – se Deus é o autor do mal³ e o que é fazer o mal⁴.

Pela riqueza do seu conteúdo e pela amplitude da sua temática, o texto surge como uma encruzilhada no interior da qual é possível traçar uma infinidade de caminhos. A sua natureza dialógica dificulta também a delimitação de uma trajectória de análise linear, que surge sempre como empobrecedora. Numa primeira análise, o texto convida quase irresistivelmente à captação dos elementos que esclarecem a solução agostiniana para o problema do mal, desvendando a ambivalência desta noção no pensamento do filósofo de Hipona.

1 *Retract.*, I, 9,1: "[...] tres libri quos eadem disputatio peperit, appellati sunt De libero arbitrio. Quorum secundum et tertium in Africa, iam etiam Hippone Regio presbyter ordinatus, sicut tunc potui, terminavi".

2 *Retract.*, I, 9,2: "Propter eos quippe disputatio illa suscepta est, qui negant ex libero voluntatis arbitrio mali originem duci, et Deum, si ita est, creatorem omnium naturarum culpandum esse contendunt: eo modo volentes secundum suae impietatis errorem – Manichei enim sunt – immutabilem quandam et Deo coaeternam introducere mali naturam".

3 Cf. *LA*, I, 1,1.

4 Cf. *LA*, I, 3,6.

Porém o percurso traçado nesta dissertação obedece à convicção de que tanto a originalidade do texto em causa como a intuição mais radical do autor se deixam entrever através da compreensão das relações que o filósofo estabelece entre as noções de *ser* e de *vontade* uma vez que ambas surgem como pilares do edifício a que corresponde a mundividência agostiniana. Nesta medida, *De Libero Arbitrio* parece confrontar-nos essencialmente com um conjunto de elementos favorável à constituição de uma antropologia, já que é em termos de uma analítica de propriedades das acções humanas que se afirma ser possível responder à questão inicial: *unde malum*. Porém, ao investigar sobre a etiologia do mal verificamos que a sua génese se encontra no confronto entre uma lei de ordem, maximamente universal (*aeterna lex*), e um princípio operativo de máxima singularidade (*liberum arbitrium*)⁵. Deste modo a questão sobre o mal integra-se numa outra, mais ampla e englobante, que se interroga acerca da natureza do real e que, tendo em conta a condição desnecessária de tudo o que é, atribui a causa eficiente da realidade a um princípio que age por pura gratuidade⁶. Toda a manifestação de ser, ordenada segundo a estrutura *esse/vivere/intelligere*, de tradição platónica, é efeito de uma vontade cuja decisão fundamental é fazer que o ser se manifeste no mundo. Por isso a lei essencial que subjaz à ordem do real é o princípio segundo o qual *o ser é melhor do que o nada*⁷. E como nenhum ser contém em si razão da sua precária subsistência, então a categoria ontológica essencial que permite compreender os entes é a relação que cada um estabelece, de modo actual e permanente, com esse *Princípio quod summe est*⁸. O que surge como paradoxal é o facto de tal relação ser necessária e, simultaneamente, se estabelecer com uma Vontade primordial cuja decisão, por ser eterna, se concretiza em querer *sempre* que o ser seja. Deste modo explica Agostinho a relativa subsistência dos seres, suporte de toda a mutação que caracteriza o seu existir temporal.

O objectivo da trajectória de análise seguida na dissertação é apontar vias de compreensão para o alcance desta proposta agostiniana sobre a condição dos entes e sobre a especificidade do ser humano, verificando até que ponto pode a natureza arbitrária da vontade humana afectar a estrutura do real.

Para tal é necessário seguir a ordem metódica da exposição agostiniana, de modo particular ao longo do Livro II onde, através de uma analítica da actividade interior, possibilitada pela condição reflexa das três funções da *mens* (*memoria, intelligentia, voluntas*), se nos revela a natureza do ser humano como afectada por uma inquietação essencial: sendo a especificidade da *mens* definida pela indigência própria das suas funções, o termo da relação que a sustenta no ser é com ela incomensurável. Ao nível da actividade cognitiva, especificamente humana, esse termo identifica-se com a noção de Verdade e a relação com ela estabelecida dá conta da especificidade da doutrina agostiniana da iluminação.

5 Cf. LA, I, 5, 13; I, 6, 15; I, 15, 32-33.

6 Cf. LA, II, 17, 45-46.

7 Cf. LA, III, 6, 18; III, 7, 20.

8 Cf. LA, III, 7, 20; II, 6, 14.

Mas ainda que a *intelligentia* seja a função que determina o lugar do ser humano na hierarquia dos entes, ela não é seguramente a função *decisiva* no interior da *mens* humana.

O ideal de sabedoria agostiniana não reside na pura contemplação extática de uma verdade suprema. *Veritas in qua cernitur et tenetur summum bonum*⁹: esta definição de sabedoria permite avançar na análise agostiniana na natureza da vontade. Por um lado, a sabedoria é a Verdade, que se identifica com o Bem Supremo na medida em que é condição de possibilidade da apreensão racional de tudo o que existe: *Veritas qua ostendit omnia bona*¹⁰. Por outro, a sabedoria é a Verdade não apenas enquanto contemplada mas somente quando *possuida*. É a função que torna possível esta união entre a Verdade e a *mens* é precisamente a vontade¹¹. O efeito deste movimento é a posse desse bem a que necessariamente se tende, por meio de uma força unitiva que se define como *amor*¹².

Quando, depois de um processo moroso de análise interior, a *intelligentia* descobre a Verdade como o *melhor dos bens* e o apresenta à vontade, compreende-se uma vez mais em que consiste essa tensão que constitui a própria natureza do ser humano. Com efeito, o melhor dos bens é, pela sua natureza eterna e imutável, incomensurável com a vontade humana, afectada pela temporalidade. Mas esta tensão permite-nos igualmente compreender o alcance da afirmação agostiniana segundo a qual a vontade, sendo um bem médio, está vocacionada à posse de um Bem Supremo¹³. Por um lado, a vontade padece de uma certa indeterminação: há nela uma dimensão arbitrária, um relativo espaço de indefinição, que se evidencia quando damos conta da distinção entre os actos de querer e poder¹⁴. A este domínio da vontade chamamos *liberum arbitrium*. Por outro, fundando-se nesta primeira apreciação, é necessário afirmar que a vontade humana está, de algum modo, por realizar. Se o facto de existir está afectado pela necessidade¹⁵, a construção da existência está integralmente disponível à opção de cada um. Porém esta liberdade não significa uma pura arbitrariedade: uma vontade de poder, dissociada da necessidade do querer é, no universo agostiniano, um nada de vontade, a total negação desta função da *mens*, insustentável por negar a evidência¹⁶.

Afirmou-se que a acção instauradora de todos os seres é, precisamente, gratuidade, dom de ser, expressão de uma vontade soberanamente livre. Porém, esta liberdade é ela mesma expressão de uma ordem. Para o ser humano, a natureza da ordem reconhece-se e realiza-se sob forma de um mandato: aderir ao ser e manifestá-lo na maior amplitude possível. Esta é a determinação que decorre da especificidade da natureza humana: querer necessariamente o ser, tender

9 Cf. LA, II, 9, 26.

10 Cf. LA, II, 13, 36.

11 Cf. LA, II, 19, 52.

12 Cf. LA, I, 15, 33.

13 Cf. LA, II, 19, 52.

14 Cf. LA, III, 3, 8.

15 Cf. LA, III, 6, 18; III, 7, 21.

16 Cf. LA, III, 1, 3.

necessariamente à sabedoria, cuja definição mais elementar se constitui precisamente no binómio *esse velle*¹⁷.

Desta afirmação decorre imediatamente uma outra perplexidade que se pode enunciar do seguinte modo: o ser humano deve realizar livremente o ser que necessariamente quer. Deve buscar incessantemente essa Sabedoria que é, ela própria, princípio de todo o ser. O saber não terá exclusivamente relação com um ideal enciclopédico de cultura, com a aquisição de um conjunto de conhecimentos disponíveis e acumulados com o decurso do tempo. Acima de tudo, a sabedoria é a realização e a assimilação do Universal, da Verdade, do Ser *quod semper est*¹⁸ na dimensão mais individual e própria do ser humano – o livre arbítrio da vontade¹⁹. Por esse facto, é algo que se conquista pela liberdade e que se dirige a uma expressão mais universal do Ser e da Verdade. Assim, também pela liberdade o ser humano colabora, de algum modo na realização da ordem. Como o faz optando numa hierarquia de bens disponíveis, usufruindo, portanto, da própria disposição dos seres, colabora, simultaneamente, na direcção de toda a realidade (e, antes de mais, do seu próprio ser) para a sua expressão mais plena.

O universo agostiniano não está dado: está, de certo modo, por construir. Está incompleto, inacabado, mas o projecto de construção não é, por definição, meramente arbitrário. A sua finalidade é clara e patente: dirige-se à máxima expressão de ser, que é a própria eternidade, contemplada no interior da *mens* como o Bem que se quer possuir. A *ratio ordinis* está determinada. Mas a ordem está por realizar, na vontade livre de cada ser humano, em cada uma das suas decisões, ao longo do tempo. É em cada acto livre que o ser humano corresponde à sua vocação de eternidade e manifesta, portanto, em maior ou menor grau, a essência do próprio Ser. Por isso se pode afirmar que a maior ou menor expressão de ser é, ao limite, o resultado de um compromisso de vontades. Depende da correspondência da vontade humana, submetida ao tempo, à vontade de Ser (isto é, à vontade de Deus) que, pela sua natureza eterna, *sempre* se realiza como doação gratuita. Quando estas duas vontades coincidem, instaura-se, de algum modo, a eternidade no tempo. Quando descoincidem, o ser manifesta-se em menor grau – degrada-se²⁰ – mas *sempre* se manifesta. Num caso e noutro, a decisão depende, no tempo, do livre arbítrio da vontade.

17 Cf. LA, II, 9, 27.

18 Cf. LA, III, 7, 21.

19 Cf. LA, III, 3, 8.

20 Cf. LA, II, 20, 54. O mal surge como uma omissão de uma manifestação devida do ser: resulta do facto de que há algo de ser que ficou por fazer. Por isso é entendido como *ausência de bem*, retenção do ser, defecção (*defectus*).

O DESDOBRAMENTO DO MUNDO. A IDENTIFICAÇÃO DA INVENÇÃO ARTÍSTICA COM O CONCEITO METAFÍSICO DE IDEIA EM *DA PINTURA ANTIGA* DE FRANCISCO DE HOLANDA

por **António Moreira Teixeira**

Dissertação de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1993.

O tratado *Da Pintura Antiga*, do pintor português Francisco de Holanda (1517-1524), tem conhecido uma extraordinária divulgação internacional desde que foi redescoberto em meados do século passado, constituindo sem dúvida o mais universal escrito de filosofia de arte português.

A história da recepção do tratado foi, no entanto, condicionada pela referência explícita e constante que faz a Miguel Ângelo, o que levou a que se tivesse insistido durante muito tempo em entender a obra como uma reprodução, ainda que importante, do pensamento do mestre florentino. Com efeito, só recentemente começaram os historiadores de arte europeus (a partir de Robert Klein) a considerar *Da Pintura Antiga* não tanto pelo seu valor documental em relação ao ideário artístico italiano dos meados do séc. XVI, mas acima de tudo pelo seu carácter de reflexão teórica original, antecipadora de alguns dos principais desenvolvimentos do pensamento artístico italiano dos finais do *Cinquecento*¹.

A importância de *Da Pintura Antiga* para a filosofia de arte radica no facto dele constituir o primeiro texto de um artista europeu onde se **con-funde** intencionalmente a noção artística de "invenção" com o conceito metafísico de "Ideia", numa aceção mista neoplatónica cristã e aristotélico-tomista. Na verdade, o tratado apresenta-se como um projecto de programa normativo (uma poética) das artes plásticas fundado na compreensão da criação artística como manifestação de um princípio universal, de uma ideia originalmente divina.

Todavia, o projecto de Holanda é essencialmente ideológico, uma vez que se trata antes de mais de uma justificação racional da aspiração de autodeterminação dos artistas plásticos nacionais. O *Da Pintura Antiga* foi redigido tendo claramente em vista justificar, enquanto exigência da razão, a urgência política do desenvolvimento do mecenato artístico em Portugal. Um interesse que só podia depender, contudo, da capacidade da arte criar símbolos que legitimassem, em abstracto, o poder dos eventuais mecenas, prolongando-o para além das suas dimensões físicas.

Neste sentido, a identificação de "invenção" com "ideia" decorre do próprio projecto ideológico de autonomizar a actividade artística, por via da compreen-

1 A possibilidade de *Da Pintura Antiga* ter influenciado, ainda que indirectamente, o desenvolvimento da teoria de arte europeia adquiriu bastante consistência com as recentes investigações de Sylvie Deswartes, que apontam para o facto de Federico Zuccaro, um dos principais teóricos fundadores do maneirismo italiano, poder ter tido acesso ao texto de Holanda aquando da sua estada na corte espanhola.

são do engenho criador plástico como capacidade de construção de identidades abstractas através da produção de imagens.

Ora, nesta dissertação, pretende-se precisamente demonstrar porque a constituição de uma ideologia artística instauradora da liberdade criativa, tentada em *Da Pintura Antiga*, implicou que se não pudesse mais fundar a arte numa estética, que a fazia depender da categoria ontológica do belo, mas apenas numa metafísica, que legitimava universalmente a própria actividade criadora artística.

A tese que se defende é, pois, que a fundação metafísica da arte, proposta pelo pintor português, é a estratégia lógica do movimento de autonomização da actividade artística que, pela idealização e abstractização da produção plástica, com a inerente deslocação do modelo de representação do domínio da existência para o da possibilidade, tinha em vista a transformação política da arte em geral, e da arquitectura (a actividade projectiva de ordenação do espaço segundo um princípio) em particular, num projecto antropocrático de ocupação do mundo.

Seguindo este objectivo, a estrutura da dissertação desenvolve-se em torno da interacção que a "invenção", entendida por Holanda como "ideia", estabelece, em *Da Pintura Antiga*, com as três potências da alma criadora: a memória, o entendimento e a vontade.

Deste modo, o estudo começa por caracterizar, num primeiro momento, a forma como na cultura Quinhentista a progressiva normalização do espaço e do tempo os reduziu a meros planos de representação para, num segundo momento, através já do estabelecimento da relação da invenção com a memória, analisar como a identidade é reconstruída enquanto ponto de vista.

Procura-se mostrar como a estratégia do pintor português é a de unificar o real sob um princípio ideal universal, transformando o espaço e o tempo de qualidades em quantidades, para poder fazer do mundo um *chão*. O espaço e o tempo passam a ser entendidos como planos de representação fundados pela projecção subjectiva do ponto de vista, permitindo a Holanda pensar a história e a arte como manifestações projectivas do sujeito criador de imagens.

Na terceira parte do estudo analisa-se a relação da invenção com o entendimento. Assegurada a redução do espaço e do tempo à consciência, é agora possível a identidade ser construída pela imagem, desde que ela se identifique com o próprio princípio de identidade. Para Francisco de Holanda, este princípio será uma ideia universal, inspirada por Deus, fonte de todas as formas e imagens do mundo.

Com efeito, o pintor português, ao estabelecer o desenho, o elemento gráfico mais próximo da idealidade, como a essência da representação plástica, procura deste modo formalizar e desfigurar a arte para a poder aproximar teoricamente da sua validade universal. Só deste modo se poderiam regular normativamente os juízos sobre a arte.

É, pois, neste sentido que Holanda identifica a categoria produtiva da invenção com o conceito metafísico de *idea*. As consequências desta identificação são, naturalmente, a divisão do acto criador entre concepção e execução. Esta

dependerá daquela por necessidade. Assim, ao autonomizarem-se, acabam por permitir, por um lado, a legitimação universal *a priori* da obra de arte, enquanto conceito, porque um produto ideal e, por outro, o desenvolvimento de uma subjectividade radical do acto criador, enquanto critério de adequação plástica.

Ora, a criação de uma metafísica da arte permite, deste modo, pela autonomização da concepção em relação à execução, a utilização da forma desabitada, u-tópica (sem lugar), como critério universal para a projecção antropocrática do mundo. Entendendo a arte como uma segunda natureza, sua concorrente, a actividade artística vê ser-lhe legitimada a capacidade de desdobramento do mundo, através da adequação deste às suas possibilidades figurativas.

Com este desenvolvimento teórico somos introduzidos na última parte deste estudo dedicado à articulação da invenção com a vontade. Nele se procura demonstrar como a forma pura utópica é afinal a solução para a criação de um estilo universal. Estava aberto o caminho ao desenvolvimento de uma poética de intervenção global, baseada na internacionalização dos modelos artísticos.

Neste contexto, o artista, iluminado pela graça do seu talento, ao ter acesso privilegiado à ideia formadora do mundo, consubstancial com Deus, pode assim, na concepção de Holanda, actualizar as possibilidades do real, reconduzindo-o à sua própria ideia-imagem. A arte é transformada em projecto de idealização do mundo. Mas, como esta idealização é mediada pelo homem, pode concluir-se que a arte, segundo Holanda, se assume finalmente como um processo de humanização do mundo.

A estratégia hermenêutica adoptada neste estudo baseou-se na interpretação do discurso de Francisco de Holanda como um complexo sistema de referências legitimadoras. Consequentemente, o texto da dissertação procura partir sempre do estabelecimento prévio da possível rede referencial que fundamenta afinal a própria recepção do tratado do pintor português.

Uma rede que, como se torna claro na indicação das fontes do estudo, procura, por isso mesmo, conjugar as suas diferentes naturezas intratextual (estabelecida entre *Da Pintura Antiga* e os outros textos do autor), contextual (entre o texto central e outras obras da cultura clássica portuguesa) e intertextual (entre o texto central, os escritos de arte do Renascimento europeu e as obras da tradição filosófica).

DO NOME EM JACQUES LACAN. *DE COMO SE PÕE 'UM CORAÇÃO A BATER' EM TORNO DO UNO E DA PRESENÇA*

por **Maria João Ceitil**

Dissertação de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1994.

A Dissertação sobre Jacques Lacan, intitulada *Do Nome em Jacques Lacan*, estrutura-se em torno da problemática do devir humano. A interrogação é a seguinte: como é que se devém humano? O presente estudo não se pretende

como uma resposta a tal interrogação; perspectiva-se antes como um vai-e-vem, uma errância em torno do devir humano em Jacques Lacan.

A questão do devir humano remete-nos para as relações parentais, as relações do bebê – porque o ser que devém ou não humano é sempre um bebê – com a Mãe e com o Pai.

Afirmamos que *não existe humano fora da Relação*. Sem relação, isto é, sem vai-e-vem, separação-e-ligação, nenhum ser atinge a humanidade. E quem introduz o bebê na relação é a Mãe, porque é ela que, 'obrigando-o' a relacionar-se com a sua presença e a sua ausência, 'obriga-o' a entrar no *regime da separação-e-da-ligação*, que é o que define toda e qualquer *relação*. Esta vivência, a da presença e da ausência da Mãe, é fundamental pois a capacidade simbólica, ou seja, a capacidade de "evocar a presença na ausência e a ausência na presença", citando Lacan, é algo que só é possível realizar quando já se foi 'introduzido' na relação dialéctica entre a Presença e a Ausência. É necessário que o bebê, através da sua relação com a Mãe, construa uma *figura da Permanência*, para que possa *simbolizar*, porque, simbolizar, nomear, conceptualizar é, entre muitas outras coisas, fazer o símbolo permanecer em nós quando o ser simbolizado está ausente. O bebê acede a esta *figura da Permanência* através dos movimentos de vai-e-vem da Mãe; quando deixa de estabelecer a equação simbólica *ausente=inexistente*, isto é, quando percebe que a Mãe não deixa de existir quando desaparece. Afirmamos que ninguém devém humano sem aceder ao simbolismo, sem poder "evocar a presença na ausência e a ausência na presença".

Estando sinteticamente explicado o tema do Primeiro Capítulo, intitulado *Do Vai-e-Vem (da Mãe) Nomeação enquanto Vai-e-Vem*, passamos ao Segundo Capítulo, intitulado *Daquilo que Dura no Nome ao Nome (do Pai) da Lei*, e que está mais centralizado na relação do bebê com o Pai. Para Lacan *não existe simbólico i-legal*, o que significa que não existe sistema simbólico algum que, ao mesmo tempo, não seja um sistema legal. A este respeito, a lei que se apresenta de um modo incontornável, na Cultura Ocidental, é a lei edipiana, o interdito do incesto. E o Pai adquire um papel central, configurador, no que respeita ao interdito do incesto: é ele que introduz o bebê na *negatividade legal*, própria dimensão da lei, constituição de um território i-legal: se o bebê é uma menina é ele que se interdita a si próprio enquanto ser sexuado para a menina, se, pelo lado contrário, o bebê é um menino, é ele que interdita a relação sexual desse menino com a Mãe. Daqui derivam todas as associações conhecidas (e monótonas) entre o Pai, a autoridade e a lei. O Pai é aquele que 'põe na ordem'.

Concluindo, afirmamos que nenhum ser devém humano fora do âmbito da Relação. Mas, essa relação não é algo que se passa entre seres assexuados; os seres que estão em relação são sempre seres sexuados, com uma vagina ou um pênis, e essa sexualidade é de tal modo inquietante e problemática que *não existe sexualidade que não seja ou legal ou i-legal*. Pensar o devir humano será sempre pensar uma carne sexuada em relação com outras carnes sexuadas.

A METAFÍSICA DO INACABÁVEL.

AUTOGÉNESE E REFLEXÃO DA LIBERDADE EM ERIC WEIL

por José António Leite Cruz de Matos Pacheco

Dissertação de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1993.

1. A dissertação que ora se menciona coloca como nó de confluências, a partir do qual ganham nitidez os problemas que lhe importam, o tema da liberdade, apreendido como verdadeiro fundamento, fio rector e tecedor das mediações que conferem a conexão profunda da obra de Eric Weil.

O conceito de *metafísica*, recuperado pelo nosso título, não compreende alguma *ciência ou conhecimento dos princípios*, de que Weil, como indefectível kantiano, se desobriga, mas o reflectir daquele movimento prévio a todo o sentido, que, precisamente, o origina, possibilidade multímoda do discurso, de que discurso nenhum dá conta, dinâmica da liberdade que institui as formas da coerência sem se deixar capturar, teoreticamente, nas suas malhas.

O carácter *inacabável* do que se pensa nessa metafísica, que o nosso título, igualmente, recolhe em si, aponta para o núcleo de uma radical divergência entre o filosofar de Weil e a herança hegeliana. Se a totalidade permanece, ainda, a ideia reguladora da investigação daquele, não podemos redescobri-la na confusão com a visada pelo "discurso absolutamente coerente" que Hegel julgou haver realizado. Eric Weil, ciente, embora, de que somente a óptica do Todo pode escapar à parcialidade e à unidimensionalidade, exige, perante aquela, uma consciência advertida: o sistema que tudo intenta digerir não tem consumação; não tem fecho: a abertura é uma sua dimensão própria.

O Todo identifica, não o Absoluto que se realiza, mas o *jogo da liberdade*, o lugar indeterminado de um circular, quer dizer, do comércio entre muitas vozes; o pôr em confronto de todos os modelos do conhecimento, furtando-se, contudo, aos limites de cada um deles, por esse jogo, por esse pensar em conjunto, pelo diálogo entre os diferentes modos de incidência. Weil não reproduz o percurso de reduções e superações de uma fenomenologia do Espírito. As diversas "vozes" da compreensão não se contraem no mero estatuto de graus, etapas de uma História da Razão. O infinito exprime-se, na sua obra, como instável ponto de passagem e de abertura, onde o sentido se não produz por um grande Curso reintegrando o diverso, mas pelo reconhecimento da polifonia.

2. Ora, sendo a liberdade, nessa medida, *linguagem*, quer dizer, espontaneidade fundadora dos sentidos ou discursos, haveria que reconstituí-la num momento primeiro, em que ela se tivesse escolhido como vontade de sentido, contra o Outro da Razão e da linguagem –, contra a violência, que se concentra, para Eric Weil, na categoria da *Obra*¹.

Pretende, o capítulo inaugurador da nossa dissertação, determinar essa anterioridade da liberdade humana que não pode exaurir-se na coincidência com a Razão: o Homem que se compreende como razoável² é, pois, aquele que

1 Cf. E. WEIL, "L'Oeuvre", in *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1950, p. 345.

2 *Raisonné* por oposição a *rationnel*, na tradução weiliana, respectivamente, do próprio de *Vernunft* e de *Verstand*.

livremente se decidiu pela Razão *fundando-a contra o mal*, essa permanente *outra-possibilidade* do ser livre, que, justamente, se percepçiona como possibilidade, pela e aquando da escolha do sentido que a nega.

Um segundo momento lógico, configurado no horizonte do capítulo II, aborda a liberdade que, uma vez que o Homem tenha feito a opção do sentido, se manifesta na escolha de um tipo de discurso, ou, para recorrer à terminologia weiliana, de uma *categoria*, um ponto de vista, em parte universal, em parte arbitrário. A liberdade opera, aí, como escolha entretanto cega, sem sentido, de um sentido que somente depois, na compreensão de si e adentro de si, pode justificar-se.

Mas a metafísica de Eric Weil preenche a sua magna razão de ser quando abre, para o Homem *livre, razoável, sensato*³, a possibilidade da Presença, que estudamos em um terceiro capítulo.

Assim, também Weil, como Kant, elabora a crítica da "velha" metafísica, de forma a que, em seu lugar venha a erigir-se uma metafísica desencantada, consciente de que o incondicionado se não oferece ao conhecimento, mas pode ser pensado e *vivido*.

Profundamente avesso à tentação redutora de tudo definir, Eric Weil apela, a cada passo, para a presença incontornável da Presença. Não pretende explicá-la. Alude-lhe: ei-la, emergência do absoluto na intimidade, vivência de pleno encontro que, pelo menos alguma vez, por um momento, se basta, nos basta, subtraindo ao tempo, ao devir, à condição e à expectativa, seja no *Factum rationis* que é o Dever, seja na integralidade de um Amor, do Belo, do Bom, ou na pura Felicidade.

Recusando o salto para o silêncio⁴ – que poria termo ao próprio filosofar –, Eric Weil faz convergir todas as falas, para descobrir, na proximidade desse encontro, mas persistentemente escapulindo ao cerco das palavras, o fundamento: Liberdade, Presença. Liberdade na Presença ou Presença na Liberdade.

A Lógica da Filosofia constitui o esforço principal dessa metafísica do breve mas sempre revisitável absoluto, a metafísica desse fundo de todos os discursos que os torna possíveis na sua pluralidade, sem que algum o possa traduzir na sua integralidade.

3 *Sensée* refere, em Weil, o carácter da realidade onde o Homem pode descobrir sentido. Esta possibilidade, esta *sensatez* é, então, a dimensão do Homem que acedeu à linguagem e à Razão, isto é, daquele para quem o *sentido* (do mundo, que procura conhecer, da sua própria acção, que procura acordar com a Lei moral), se tornou questão. O Homem "sensato" seria, em tal acepção, não o dotado de "bom senso", que a palavra, em português, sugere, mas aquele para quem o sentido se constituiu como possibilidade e problema.

4 O tema do "silêncio" é tocado a propósito do mergulho num saber pleno, fusão com o absoluto que estaria, já, para além de todas as palavras possíveis. Para Weil, o Sábio não é o caminhante, mas o que superou o movimento do mundo. Ora, o filósofo não é o Sábio, mas o que, aspirando à *Presença*, consciente da sua irredutibilidade ao discurso, no entanto, constantemente reinicia a sua busca, refazendo o discurso para construir, irónica e pedagogicamente, a comunicação.

MEMÓRIA E PROSPECTIVA

O IDEALISMO EM DISCUSSÃO.

A PROPÓSITO DO SIMPÓSIO INTERNACIONAL

1794: INÍCIOS DEL IDEALISMO ALEMAN. (MADRID, 30/11-2/12/1994)

A irrupção de Fichte e Schelling no horizonte filosófico, inaugurando, em 1794, um dos momentos de mais indiscutível e efervescente pujança do pensamento ocidental, constituiu motivo da celebração, em Madrid, deste simpósio internacional. Organizado por iniciativa de Departamentos de Filosofia da Universidade Complutense e da Universidade à Distância (UNED), com a colaboração da Associação A. von Humbolt de Espanha e do Instituto Alemão, além de diversas outras instituições, reuniu durante três dias especialistas consagrados e jovens investigadores procedentes de Espanha, França, Alemanha e Portugal, num quadro de discussão aberto e vivo.

A maior parte das intervenções incidiu sobre aqueles dois pensadores, embora sem esquecer aqueles outros cuja trajectória filosófica se entrelaça com a sua (Hölderlin, Hegel) ou recebe dela uma influência decisiva (Schleiermacher, Krause, os Schlegel). Sendo impossível dar notícia cabal de todas as intervenções (26 no total), limitar-me-ei aos seus aspectos essenciais no que se refere aos seguintes núcleos temáticos:

Reúno no primeiro, as intervenções que procuraram definir a questão fulcral ou posicionamento que está na origem e início deste movimento. Sendo Fichte o indiscutido promotor do novo modo de pensar, a maior parte das contribuições versa sobre ele (Lauth, Market, Rivera, Tilliette) e sobre a divergência principal que distingue do seu o caminho tomado por Schelling (Boada, Riobó, Serrano). Também mencionarei aqui os trabalhos de Martínez Marzosa e Villacañas, embora pelo seu peculiaríssimo estilo escapem a esta ordenação. O segundo entronca na problemática de Deus e a Religião, cuja presença atravessa a produção idealista desde o primeiro momento. Nesta secção encontram-se explicitamente os trabalhos de Artola, Carmo Ferreira, Duque, Goddard, de Torres e, ainda que com uma inflexão particular, de Cruz Cruz. O terceiro trata da temática jurídica e moral, que liga Fichte a Kant e à tradição racionalista

(Barbero, Hammacher, Oncina). O quarto reúne contribuições em torno da compreensão idealista de Natureza e Vida, quer numa perspectiva filosófica estrita (López Domínguez, Paredes), quer na – menos conhecida – da história da ciência (Montiel, Rábano). A estes quatro núcleos fundamentais há que juntar um quinto sem temática unitária, em que incluo as comunicações cujo enfoque ou conteúdo particular as exclui dos anteriormente mencionados, mas que contribuíram para enriquecer a discussão com outras questões e/ou autores (Flamarique, Medina, Orden, Pinilla).

1. Questão fulcral do movimento idealista

O carácter pensante e, portanto, problematizador e problemático da mensagem inaugural do idealismo manifestou-se desde o seu primeiro momento. O próprio Fichte, que o expõe em primeira mão ante o público dos seus alunos em 1794 e publica imediatamente com o título de *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-95), sentir-se-á obrigado nos anos seguintes a sucessivas reformulações, numa tentativa contínua de aprofundamento compreensivo e expressivo. Que dificuldade oculta a ideia reitora da Doutrina da Ciência (DC)? Que há de tão novo ou estranho que escapa à compreensão do público, apesar da fascinação que exerce? Três conferenciantes procuraram responder directa e tematicamente e de diferente maneira a esta questão fundamental: Reinhard Lauth, Oswaldo Market e Xavier Tilliette.

Como está patente no próprio título da sua exposição, Lauth procura encontrar a tese que constitui "O progresso cognoscitivo na primeira DC de Fichte", aquela que significa um avanço para o conhecimento filosófico. Este eminente conhecedor da obra fichteana, director da sua edição crítica, considera que nem é a "decapitação" da coisa-em-si kantiana, como tenderam a interpretar os seus contemporâneos, nem é a sua concepção do eu, que ao fim e ao cabo aparece na linha do *cogito* cartesiano e da apercepção transcendental kantiana e que Reinhold reinterpreta, a seu ver adequadamente, sob a fórmula do princípio de consciência. A novidade essencial que rompe radicalmente o fio de continuidade com o anterior, a "afirmação positiva" e "surpreendente" de Fichte reside em que ele não compreende a razão como uma relação, nem a funda num princípio sintético de carácter teorético, antes "ascende ao Eu absoluto do primeiro princípio, mais além de qualquer doutrina da relação". Dá, assim, um passo libertador, pelo qual afirma a liberdade como princípio supremo da razão, mediante uma acção autoinstituente de tipo prático.

Em "O Idealismo Alemão e o modelo do ser", Oswaldo Market (Complutense) defendeu, pelo contrário, a diferença radical entre o "Eu penso" kantiano e o "Eu sou", vendo na defesa apaixonada do "sou" como princípio supremo o que constitui o *novum* do pensamento fichteano. Não parece, pois, que esta novidade pertença à ordem do conhecer, nem que o seu significado filosófico *essencial* apareça propriamente como um "progresso", na linha da conferência de Lauth, mas antes como uma ruptura e o início de um caminho outro. Pois o que é característico do "Eu sou" é, segundo Market, a vivência da peculiaridade suprema de ser no "sou", o afirmar-se ontológico do ser sob a

forma de sujeito. Esta tese metafísica – "o ser em sentido estrito só pode ser sujeito" – foi, talvez, pressentida por Aristóteles (como *ousía*). Market também aludiu a outras manifestações esporádicas do "sou", desde o Brihadaranykha Upanishad até à Bíblia e Meister Eckart. Mas considera que a afirmação fichteana não revela uma linha de continuidade com a perspectiva transcendental kantiana, só sendo comparável a sua força inauguradora à facanha grega do pensar.

Xavier Tilliette (Roma, Univ. Gregoriana), famoso sobretudo pela sua obra decisiva sobre o pensar em devir de Schelling, também quis honrar Fichte e "A descoberta da DC", cujo "teor exacto", proteico e incómodo de determinar, parece ocultar-se "sob as figuras sucessivas" das diversas DC. A discussão acerca da mensagem essencial de Fichte alimenta-se, pois, de uma dificuldade que é inerente à própria DC, algo que o seu próprio autor reconheceu difícil de comunicar, apesar da inegável veemência da "intuição que o possuía" e que tão poderosa atracção exercia sobre os seus intrigados contemporâneos. Que é, então, o que descobre Fichte, sentindo-se "fiel" ao Mestre Kant? Tilliette procura debalde na correspondência fichteana desta primeira época uma indicação clara do que ele considerava ser a chave secreta da sua "iluminação". Na *Grundlage* defende o Eu como pedra angular e o princípio supremo de todo o sistema, um Eu a que se acede por uma intuição intelectual e que é autoposição e liberdade. Mas Tilliette considera este "Eu" equívoco, o que explicaria as diferentes versões que lhe deram os seus intérpretes imediatos. O "Eu" é-o de cada um, é aquilo que faz com que cada um diga Eu, e nessa medida também é um Nós. Essa ambiguidade de Fichte abre um debate entre os "discípulos", que se sentem movidos a investigar, a "redescobrir o descobrimento" da D.C. Os seus "erros formam parte do sentido da DC". A descoberta de Fichte não consistiu propriamente numa chave secreta, detonador do sistema, mas no esforço que lança os seus contemporâneos a pensar. Como na fábula do lavrador, o tesouro oculto que legou a seus filhos foi um campo aberto para lavar.

Talvez, como objectou Jacinto Rivera (UNED), também tenha deixado em herança a esses mesmos filhos o instrumento eficaz para arar essa terra; o método genético, que é ele próprio algo novo no âmbito do pensar filosófico, ao partir de um primeiro princípio que não é nem uma coisa (*res*), nem um mero suposto teórico, mas sim a acção e o feito da liberdade autoinstituinte, fundamento de um sistema metafísico prático. Subordinado ao título de "O primeiro princípio em Fichte", Rivera procurou mostrar, partindo das Críticas kantianas, como Fichte avança teses que se despegam daquelas (intuição intelectual, Não-Eu, liberdade metafísica, aprioricidade do sentimento, exigência de sistema). Este fio expositivo de tipo histórico-filosófico serve-lhe igualmente para refutar certos tópicos demasiado habituais na interpretação de Fichte e das filosofias da subjectividade.

Manuel Riobó (Santiago de Compostela) retomou esta linha de aclarações conceptuais para fazer uma série de "Observações críticas ao Idealismo Alemão no bicentenário do Fundamento de toda a DC". Atendeu principalmente à interpretação errónea tanto dos seus contemporâneos Schelling e Jacobi, que viram

no pensamento fichteano um "espinosismo invertido", como à perspectiva de Hegel, que quis vê-lo como antecedente do seu próprio idealismo absoluto, e à de alguns especialistas do século XIX, demasiado influenciados pelo esquema triádico de procedência hegeliana. Riobó afirmou uma continuidade Kant-Fichte, cifrada na comum aceitação da dualidade sujeito transcendental-realidade extra-consciente, e sugeriu a necessidade de uma compreensão fenomenológica da sua teoria da verdade.

Também Vicente Serrano, jovem investigador da Complutense, insistiu na falsidade histórica do modelo de progressão dialéctica "de Kant a Hegel", e defendeu que o movimento idealista apresenta desde o primeiro momento duas tendências fundamentais e em grande medida opostas. Com o título "A pre-compreensão ontológica de Schelling em torno do ano 1794" quis expressar justamente o contraste entre o que chama o idealismo "prático-transcendental" de Fichte, ligado à recepção de Kant, e o "ontológico" de Schelling, proveniente da familiaridade com a recepção alemã de Espinosa. O Eu de Schelling, posto no lugar do mundo de Espinosa, não podia ser o Eu de que falava Fichte.

Acerca do "Conceito schellinguiano de Eu absoluto" pronunciou-se também Ignasi Boada (Barcelona), encontrando no jovem ouvinte de Fichte tendências desencontradas: por um lado, no sentido de levar adiante a concepção kantiana de razão, por outro, no de elaborar uma ética "à maneira de Espinosa". A via de resolução desta perplexidade é encontrada na meditação sobre o conceito de incondicionado (*Unbedingtes*).

Ainda dentro desta temática global, são de referir, finalmente, as achegas de Felipe Martinez Marzoa (Univ. Central de Barcelona) e de J. L. Villacañas (Univ. de Múrcia). Num estilo especulativo-argumentativo, alheio à dimensão histórica, apesar da alusão a Kant e a Hölderlin, o primeiro ofereceu uma meditação sobre "*Seyn e Ur-theilung*". Tomando em consideração exclusivamente o "ser" que aparece na reflexão como cópula lógica, reiterou a definição hölderliniana do juízo como excisão originária. Nesse sentido, procurou deduzir como consequência a inviabilidade de chegar a conceber o ser como *hypokeímenon*, que traduziu por "sujeito" e identificou com o conceito possível de absoluto. Esta redução do âmbito ontológico ao espaço lógico tem, sem dúvida, pouco que ver com o projecto fichteano. O "ser" deste é auto-posição, é "acção-facto" (*Tathandlung*), como acertadamente lhe chamou Villacañas, na sua insólita exposição sobre "Fichte ou o extraviio num mundo sem amor: sobre a metáfora da órbita excêntrica em Hölderlin". Aqui os textos de Hölderlin também serviram para diferenciar o finito do absoluto, mas neste caso o modelo de ser (absoluto) apareceu como "anulação do negativo" e princípio de vida.

2. Deus e religião

A importância desta questão nos inícios do Idealismo sobressai da abundância de comunicações que lhe foram dedicadas. Tanto Fichte, como Schelling, Hegel e Hölderlin foram tratados em profundidade, sem deixar de mencionar a presença do ideal ilustrado e kantiano de uma religião da razão, metamorfosea-

da em "mitologia" na sua versão romântica, de que também dão fé Novalis e Fr. Schlegel.

Exclusivamente dedicadas a Fichte estiveram as intervenções de Jean Christophe Goddard (Poitiers, C.N.R.S.) e de José Maria Artola (Madrid, C.S.I.C.), respectivamente, "O destino religioso do homem na filosofia de Fichte" e "Religião e teologia na origem do pensamento filosófico de Fichte".

Defendendo a importância do escrito sobre *O destino do homem*, cujo alcance vai muito além do "popular", o conhecido tradutor e investigador francês vê nele uma obra-charneira, em que se recolhe a experiência do *Atheismusstreit*, mas que manifesta importantes pontos de contacto com a *Grundlage* de 1794. Especial relevância adquire aqui a imaginação como órgão da liberdade e base do pensamento religioso fichteano. Este traduz-se essencialmente não no anúncio, mas no reconhecimento da instauração efectiva do reino de Deus na terra, no advento da época do espírito, com base numa atitude nascida da livre influência dos espíritos, pela qual cada um chega a ser "imagem" do absoluto. Contudo, só por via de exclusão de qualquer coacção e do fomento do livre imaginar se pode chegar a compreender e realizar este panenteísmo.

Esta visão aparece complementada pela de Artola, que toma como pilares outros dois escritos fichteanos sobre tema teológico: os *Aforismos sobre Religião e Deísmo* (1790) e a *Iniciação à vida bem-aventurada* (1806). Partindo deste último escrito, em que a inspiração joânica se conecta com a *Doutrina da Ciência* de 1804, Artola procura esclarecer retrospectivamente o pensamento e preocupações iniciais daquele outro, tendo em conta a imaturidade de algumas ideias então defendidas sobre o Deísmo, que a reflexão sobre o moralismo kantiano e a experiência do pensar suscitada pela "polémica do ateísmo" contribuem para matizar. Neste sentido aparece interpretada a reelaboração da oposição inicial entre "coração" e "especulação", que reaparece na *Anweisung* sob a forma da procura do ser íntimo de Deus no amor, que é vida e beatitude.

Maria José de Torres (Barcelona, Univ. Autónoma) tratou da divergência que separa, já antes de 1794, as concepções de "Filosofia e Religião em Fichte e Schelling", como se comprova pela análise da meditação de cada um deles anterior ao seu encontro em Jena: o *Ensaio de uma Crítica de toda a revelação*, onde Fichte, em 1791, se manifesta fiel ao racionalismo kantiano; e os dois ensaios de Schelling, o primeiro – redigido quando ainda era aluno em Tübingen – sobre o Génesis e o segundo, que publica em 1793, *Über Mythen, Sagen und Philosopheme der älteste Welt*. A diferente evolução do Idealismo que ambos protagonizam é considerada por de Torres como susceptível de ser explicada a partir desta divergência inicial, que se afirma na tentativa de superar as aporias inerentes à posição idealista pós-kantiana.

Félix Duque (Madrid, Univ. Autónoma) preferiu trazer à liça, numa conferência em que traçou um amplo panorama do mundo idealista nesta "década prodigiosa", uma meditação sobre "O coração do povo. A Religião de Hegel em Berna". Crítico do cristianismo tradicional, o jovem Hegel elabora a ideia de uma religião do povo, sobre a base de uma razão prática, próxima da kantiana,

mas que tem mais de *Empfindung* (sensibilidade afectiva) que de sentido do dever, e que designa com a metáfora, tão cara a Rousseau e aos românticos, de "coração". Esta instância fontanal é laço integrador dos indivíduos, sinal de presença e ausência, união simpática do povo e superação vital dos vestígios de um cristianismo envelhecido e esclerosado.

Partindo do esboço de uma "mitologia da razão" contido n'*O mais antigo programa do idealismo alemão*, M. J. do Carmo Ferreira (Lisboa) também nos ofereceu uma reconstituição global deste movimento em torno daquela ideia, que manifesta a continuidade de uma linha de pensamento que percorre e burila a cultura alemã desde a *Aufklärung* até ao Romantismo, e que considera alcançar o seu ponto culminante no "grande decénio" que fecha o século XVIII. Naquele breve texto nascido do diálogo entre Schelling, Hölderlin e Hegel sente-se latir uma consciência histórica que procura actualizar a "religião" na sua essência, compreendendo-a como âmbito de unificação e comunhão. Embora esta concepção entronque em Kant, sobretudo, em Fichte, o modelo de uma "nova religião" é um projecto comum do movimento idealista, em que se unem não só os três amigos de Tübingen como também Novalis e Fr. Schlegel, quem o caracteriza ao afirmar que não se trata de que Deus se faça homem, mas sim que o homem se faça Deus mediante a cultura. O Hegel de Frankfurt avança um passo mais nesta linha que visa a realização ético-social do absoluto.

Finalmente, Juan Cruz Cruz (Navarra) centrou no "Sentido da morte em Fichte" a sua tentativa de uma compreensão global da ontoética fichteana. A questão da morte aparece aqui numa conjuntura mais polémica que sistemática, elemento da argumentação usada para refutar o dogmatismo espinosista e o naturalismo schellinguiano. Nesta perspectiva, o problema da morte, que formalmente tem um contexto moral, só encontra solução no âmbito com ele vinculado da religião, à maneira duma relação forma-conteúdo. Assim, a morte só tem sentido na ordem fenoménica, que só afecta o ser finito. Em contrapartida, ao nível ontológico da vida pura, não há lugar para a consideração da morte, pois "é um absurdo crasso querer pensar-se como não sendo". Quem afirma em si a ordem divina – ponto de união do humano finito e do absoluto, da moral e da religião – eleva-se por cima da individualidade e da morte, manifesta o ser e não só a mera existência.

3. Problemática jurídica e moral

Se, para expor o conteúdo deste simpósio, tivesse optado por fazê-lo no estilo "crónica", teria certamente começado por este núcleo temático, pois os três trabalhos que o integram foram todos eles expostos durante a manhã da primeira jornada.

Marino Barbero, eminente penalista da Universidade Complutense e Presidente da Associação A. von Humboldt de Espanha, abordou, na sua alocução de abertura do congresso, a questão pouco conhecida da posição idealista relativamente ao Direito Penal. Sublinhou a novidade que esta representa face à concepção e à prática do Direito no âmbito das monarquias absolutas do século

XVIII, que atribuía às penas uma função exclusivamente intimidatória, de dissuasão policial pelo terror. Kant, pelo contrário, vincula o direito punitivo com a sua concepção do dever moral, oferecendo desse modo as bases de uma concepção filosófica do sistema penal, em que o castigo é consequência da irrenunciabilidade moral ao imperativo categórico. Esta tese é retomada pelo primeiro Fichte, embora suavizada nos seus extremos (por ex., na aplicação da pena capital) num sentido menos rigorista, que o aproxima de Beccaria. Lamentando que numa época posterior Fichte se distancie desta postura inicial, para chegar a defender a total subordinação do indivíduo ao Estado, Barbero chamou a atenção para o "humanismo liberal" da sua primeira época, que definiu como idealista, no que se refere à teoria, e realista no plano prático.

Numa perspectiva mais global, Faustino Oncina (Valencia) dissertou sobre "A representação da alteridade e do Direito da Aetas kantiana a Fichte". Tomou como ponto de partida da concepção jurídica fichteana a tensão Eu-Não Eu, de que surge a práxis, e o reconhecimento do Outro numa relação intersubjectiva, no seio da comunidade. Misto de teoria e práxis, de natureza e liberdade, o Direito não serve para limitar a liberdade, mas para travar as forças de resistência à sua realização.

Da "Polissemia do conceito fichteano de liberdade" falara antes Klaus Hammacher (Aachen), conhecido especialista, editor dos Fichte-Studien e coordenador da edição crítica de Jacobi. Numa intervenção investida e viva, distinguiu os diferentes usos do conceito de "liberdade" em Fichte: como livre arbítrio e livre querer, base da liberdade civil; como autonomia e autodeterminação, em sentido kantiano, e como espontaneidade, mais caracteristicamente fichteano, fundamento do sistema; e como liberdade moral, relativamente às paixões. Mas, sobretudo, defendeu a insuficiência desta aparentemente tão rica concepção fichteana. Afirmou, com efeito, que o seu apego à noção kantiana de dever, que só pode fundar uma acção "conforme ao direito", o impediu de chegar a encontrar a autêntica liberdade moral no agir que denota constância e virtude.

De modo geral, poderia concluir-se que, apesar da sua importância irrecusável, este aspecto da doutrina idealista mais do que caracterizar a sua singularidade historico-filosófica, manifesta a sua implantação teórica numa tradição (kantiana e ilustrada), de que, em última análise, não consegue desprender-se essencialmente.

4. Natureza e vida

Se Fichte concebia a Natureza fundamentalmente como campo de realização do dever e, ao mesmo tempo, como obstáculo à acção do Eu, Schelling apresenta-se desde o primeiro momento crítico perante a unilateralidade desta posição e preocupado em encontrar uma via de compreensão que una liberdade e natureza, sem anular a sua diferença. Esta transição "Do Eu à Natureza" é, segundo Virginia López Domínguez (Complutense), uma compreensão desta como obra de Arte e órgão da liberdade.

Esta visão, completamente alheia ao modelo mecanicista, revela-se fecunda não só na filosofia do seu tempo, exercendo uma poderosa influência no jovem Hegel, como também no âmbito da ciência, e em especial da biologia e medicina.

Carmen Paredes (Salamanca) dissertou sobre "O conceito de vida no jovem Hegel". Com base em textos da época de Frankfurt, que denotam a sedução do conceito hölderliniano de unificação, Hegel procura "pensar a vida pura", "fonte de todas as vidas separadas", num sentido próximo da "alma do mundo" schellinguiana. Nesta concepção, em que o amor desempenha um papel essencial como produção de unidade da vida, a Natureza aparece articulada como organismo universal.

É justamente esta ideia que permite a Philip F. von Walter, médico e colaborador de Schelling em Bamberg, aceder a uma compreensão do corpo como unidade funcional e estrutural – compreensão inviável para o sensualismo do tipo de Condillac, que então dominava na medicina, sobretudo em França. Desta maneira, Luis Montiel (Complutense), Prof. de História da Medicina, expôs – sob o título "Para lá do Nascimento da Clínica. A compreensão da Anatomia geral de Bichat a partir da Naturphilosophie de Schelling" – como se pôde dar o trânsito de uma patologia de órgãos a uma de tecidos, o que constituiu um inegável progresso no campo da investigação médica.

Também nesta linha de revalorização do papel da filosofia idealista no âmbito da ciência, Alberto Rábano (UNED) defendeu justamente "A actualidade da interpretação epigenética do desenvolvimento dos seres vivos na filosofia natural de Schelling". Apoiou-se, para isso, na importância do modelo ontogenético do fenómeno vital, como um "livre jogo de forças" internas e externas, que Schelling conectava com o magnetismo. Mas não deixou de mencionar nem as raízes kantianas desta concepção, nem a influência que possa ter recebido de Fichte. Em relação a este último, sublinhou certas conotações do conceito de *Trieb*, e a tese segundo a qual um animal não é senão "um sistema de almas vegetais", tese que considera ter por base uma concepção de "célula", que é muito anterior a que esta chegasse a ser aceite cientificamente como "unidade de vida".

Irene Borges Duarte

COLÓQUIO SOBRE O ENSINO DA FILOSOFIA: UM OLHAR

1. Sentido e oportunidade do Colóquio

Em 24 e 25 de Novembro de 1994 o Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa realizou um Colóquio sobre o tema *Ensino da Filosofia e Filo-*

*sófia do Ensino*¹. No quadro actual do Sistema Educativo a primeira coisa que parece importante realçar neste acontecimento é a sua oportunidade enquanto

1 O programa do Colóquio foi o seguinte:

24 de Novembro

- 10.30h - Abertura: Prof. Doutor Joaquim Cerqueira Gonçalves; Prof. Doutor Manuel José do Carmo Ferreira; Prof. Doutor Manuel Ferreira Patrício - *"Reflexões sobre o valor formativo do ensino da Filosofia"*.
- 11.30h - Mafalda F. Blanc - *"Ensinar Filosofia, educar para a liberdade"*
Nuno Nabais - *"Ironia, cinismo e humor"*; Olga Pombo - *"A proximidade do ensino da Filosofia à própria essência do ensino"*
- 15.00h - Carlos João Correia - *"Os usos da Filosofia"*; Viriato S. Marques - *"Filosofia e educação para a cidadania"*; Teresa Ximenes - *"Deverá falar-se de «Ética» no ensino secundário? «virtudes» e «vícios» da educação para a justiça"*
- 16.15h - Isabel Medina Silva - *"Os problemas da avaliação no ensino da Filosofia"*; Ana Costa e Silva - *"O trabalho de projecto e a interdisciplinaridade no programa do 11º ano de Introdução à Filosofia"*; José Araújo Ribeiro - *"Problemas e perspectivas da formação de professores"*; Zaza Carneiro de Moura - *"A dimensão educativa da Filosofia para Crianças"*; Florinda Martins - *"Avaliação: o suporte da fragilidade pela reflexão"*

25 de Novembro

- 10.00h - Prof. Doutor José Barata-Moura - *"Filosofia e filosofar: Hegel versus Kant?"*

1ª Secção

- 11.00h - Maria José Figueiredo - *"Educação e ensino no pensamento de Aristóteles"*; Alice Santos - *"Filosofia e educação para o pensamento crítico"*; Paulo Borges - *"O sentido do ensino da Filosofia em José Marinho"*; Eduardo Chitas - *"Fins e verdade prática dos fins"*

2ª Secção

- 11.00h - Luísa Ribeiro Ferreira - *"O Texto Literário como Propedêutica para o Texto Filosófico"*; Fátima Estrada - *"A imagem na Filosofia"*; Cristiana Veiga Simão - *"Imagem, Palavra, Responsabilidade"*; Manuela Martins - *"As actividades de complemento curricular como ponto de partida para uma nova filosofia de ensino"*; Mário Cabral - *"O jogo das cartas do saber"*
- 15.00h - J. Trindade Santos - *"Personalização e divergência didáctica"*; António Pedro Mesquita - *"Introduzir à Filosofia: os equívocos da Filosofia no Secundário"*
- 16.15h - Painei: *Os Novos Programas de «Filosofia» e «Introdução à Filosofia»*
Moderador: Prof. Doutor Joaquim Cerqueira Gonçalves; Maria José Vaz Pinto - *"O novo Programa do 12º ano e suas implicações no plano da avaliação"*; Fernanda Henriques/Antónia Pacheco/Rosário Barros - *"Resultados de um inquérito sobre os novos Programas de Filosofia e Introdução à Filosofia"*; Adelino Cardoso - *"Virtualidades do Programa de Filosofia do 12º Ano"*
- 18.00h - Encerramento

criação de um espaço-tempo reflexivo que permitiu assumir como problema a pensar o *sentido de ensinar, hoje*, nomeadamente, o *sentido de ensinar hoje filosofia*.

Na realidade há sinais evidentes da premência de se analisar da perspectiva da própria filosofia e do interior da Escola, a questão, quase totalmente banalizada por estar tão difundida, da crise da Escola.

No nº 6 da Revista *Inovação*², António Candeias faz uma análise crítica das políticas educativas do último decénio identificando as linhas de convergência dos diferentes diagnósticos mundiais que têm sido feitos sobre os sistemas educativos - todos eles conduzindo à ideia de crise - ao mesmo tempo que identifica os traços que caracterizam as propostas que são feitas para superar a referida crise. Centrando-se fundamentalmente no relatório francês, que Jacques Lesourne realizou nos finais dos anos 80, sob encomenda do Ministério da Educação de França e onde se procurava configurar as futuras linhas de orientação do Sistema Educativo desse País, vai o autor procurar explicitar as tendências dominantes nas diferentes recomendações internacionais e verifica que essas tendências ressaltam o eixo *escolaridade - mercado de trabalho* em detrimento do eixo *educação - democracia*. A chave destes relatórios, diz ele, reside no conceito de *eficiência* ao qual tudo o resto se encontra subordinado. O autor afirma ainda que, mesmo quando esses textos fazem emergir temas que nos habituámos a considerar como valores positivos, como por exemplo, o desenvolvimento da autonomia do mundo estudantil, eles não são considerados numa perspectiva intrínseca ao próprio desenrolar do processo educativo, no quadro de uma Filosofia da Educação independente, e, sim, como meios ao serviço de fins exteriores, fundamentalmente, económicos.

Esta exterioridade da análise sobre a Escola, bem como a sua submissão a um ponto de vista economicista e profissionalizante como *aglutinadores totais*, cria a necessidade de tentar ensaiar outra via de reflexão que - como disse o Professor Manuel Ferreira Patrício no início do Colóquio - faça ouvir a voz da Escola junto do económico e do político, ou seja, faça reflectir em termos internos ao próprio processo educativo - o que não quer dizer tomar a Escola como uma ilha mas sim dar-lhe a sua verdadeira importância que é a de ser um sub-sistema que tem capacidade própria para inter-agir com os outros sub-sistemas sociais, não devendo, por isso, simplesmente subordinar-se a eles.

Sem qualquer intuito chauvinista de considerar a Filosofia como guardiã ou defensora privilegiada seja do que for, parece, todavia, que o *corpus* filosófico nos pode colocar no cerne da questão atrás denunciada. Apenas como exemplo: como é que lemos hoje os textos de Platão sobre a democracia e mais especificamente sobre o alcance actual da sua conhecida afirmação de que *só os filósofos podem ser governantes*?³ Como é que a *Escola de massas*, que parece ser o

2 A referência bibliográfica completa é a seguinte: António CANDEIAS, "Políticas educativas contemporâneas: críticas e alternativas", *Inovação*, 6, 1993, pp. 257-286.

3 O conhecido texto de Platão a que se faz referência pertence a: *A República*, 473 d e e, na tradução portuguesa de M^a H. da Rocha PEREIRA, Lisboa, Gulbenkian, s/d,

tipo de escola das sociedades modernas, lê e gere aquela afirmação de Platão?

Retomando ainda António Candeias no artigo acima referido, encontramos o seguinte texto: "Por outras palavras, esta forma de encarar e de promover a "autonomia da escola", leva directamente à criação de uma via dual *dentro do sistema público de educação*, a que se acrescenta a prévia existência de uma rede educativa privada normalmente tida, pelas suas características e pelo seu preço, como sendo destinada às elites, o que tudo junto, nos leva a uma fábula política-educativa sinistra: uma parte do sistema público de ensino completamente degradado e desacreditado, destinado ao "povo", aos futuros empregados menores do MacDonald's; a parte mais prestigiada desse sistema público, destinada à classe média, os futuros gerentes dos MacDonald's; finalmente, a rede de escolas privadas destinadas às elites, e, segundo os exemplos anteriores, destinadas aos futuros quadros superiores e/ou donos de MacDonald's"⁴. Embora esta fábula, como o autor chama, se refira directamente à sociedade americana, é possível, todavia, retirarmos dela uma *moral* que, analogicamente, toque a nossa situação. Poder-se-ia falar de um "espírito" de eficácia e de prevalência de uma dimensão profissionalizante⁵ do nosso Sistema Educativo que não é, certamente, alheio às perspectivas internacionais atrás referidas. Assim, e voltando à Filosofia e a Platão, como é que a Filosofia, enquanto disciplina escolar, intervém na *leitura* e na *gestão* dos textos de Platão sobre a democracia e que consequências daí retira para fazer avançar a análise do problema da crise da Escola? Dito doutro modo: que *Filosofia de ensino está subjacente ao actual ensino da Filosofia*?

Foi esta interrogação que ocupou largas dezenas de docentes do ensino secundário e do ensino superior durante os trabalhos do Colóquio.

2. Caracterização global do colóquio

Inserido numa tradição que o Departamento de Filosofia se tem empenhado em criar, de manter um diálogo entre o ensino e a prática da Filosofia no ensino superior e no secundário, este Colóquio contou com numerosas intervenções de docentes do ensino não universitário, para além das que foram proferidas por docentes da Faculdade.

p. 252: "Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se de esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que actualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o género humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos".

4 António Candeias, artigo referido na nota 1, p. 272.

5 Sobre a dimensão profissionalizante do nosso sistema de ensino pode ler-se pelo interesse que tem: S. STOER, A. STOLEROFF e J.A. CORREIA, "O novo vocacionalismo na Política Educativa em Portugal e a reconstrução da lógica da acumulação". *Revista Crítica das Ciências Sociais*, 29, 1990, p. 11-47.

O Colóquio estava organizado em sessões plenárias e sessões parcelares versando qualquer delas temas e problemas, ou mais directamente próximos da prática pedagógica, algumas vezes dando conta de experiências realizadas, ou mais ligados a questionamentos de sentido fundantes de perspectivas possíveis de intervenção teóricas ou práticas. O conjunto dos trabalhos apresentados pode organizar-se em torno de *três* grandes núcleos temáticos, a saber: *o sentido do ensino da filosofia, os programas, as didácticas possíveis*.

Sentido do ensino da filosofia

Ao nível deste tema parece ser de realçar 4 tópicos que decorreram quer das intervenções quer dos debates ocorridos:

- a – A reafirmação de que a Filosofia não é *neutra*, nem *desinteressada*, nem *ociosa*; pelo contrário, ela compromete-se - mesmo quando se quer silenciá-la - com a práxis humana e, por isso, o ensino desta disciplina pode ser *o lugar donde* se podem analisar e debater as grandes questões que se põem à humanidade, no que diz respeito quer às dimensões estritamente éticas implicadas na acção humana, quer às de âmbito existencial e ontológico que o desenrolar da vida no seu conjunto obriga a colocar. Assim perspectivada, a Filosofia pode assumir a sua marca heurística - configurando novos conceitos e princípios hermenêuticos -, ao mesmo tempo que poderá desenvolver a sua vocação interdisciplinar - dialogando com as ciências, as artes e todo o tipo de produções que o ser humano vai fazendo emergir na sua tarefa de se instalar na realidade.
- b – A configuração da Filosofia como a *mediação* que permite passar da *imersão no facto* à *compreensão da sua possibilidade*. Neste contexto, o ensino da Filosofia pode surgir como o espaço em que conteúdo e método se entretecem conjuntamente para fazer emergir *o pensável* como *interface* da *aparência* constitutiva da facticidade. Esse entretecer conjunto dos conteúdos e dos métodos deriva do facto de ser a tradição filosófica portadora de modos típicos de realizar a passagem do *facto* ao pensamento da sua *possibilidade*, que podem funcionar para alunas e alunos como dados a conhecer e experiências a protagonizar.
- c – A caracterização da Filosofia como o lugar privilegiado para se poder fazer uma efectiva *educação* para a *cidadania*. No quadro de uma cultura onde o volume da informação é muito superior à capacidade humana de a assimilar e ainda menos de fazer dela uma incorporação pessoal, a tomada de posição crítica e a capacidade de decisão livre e autónoma estão bastante longe do alcance da maioria das pessoas. Deste modo, o ensino de Filosofia pode proporcionar a possibilidade de instaurar uma ruptura com o carácter *indiferenciado* da informação, criando condições para a estruturação de uma consciência pessoal e social com recursos críticos e de participação. O sentido do ensino da Filosofia pode materia-

lizar-se no exercício de uma reflexão que se assuma metodologicamente como uma *via longa*⁶, que, partindo da tematização do ser da cultura, atinja a meditação sobre o ser. Esta *via longa* poderá, igualmente, criar na aprendizagem do exercício filosófico o sentimento de pertença a uma comunidade, condição certamente basilar para a definição de qualquer projecto de liberdade.

- d – A clara mostração do carácter falsamente alternativo do binómio Filosofia e filosofar, tomando-se o primeiro membro como representando *um corpo de saber constituído* e o segundo como a *prática de um exercício supostamente "desligado" da razão pessoal*. Este tema, que perpassou em várias intervenções, foi sistematicamente tratado através do comentário das posições de Kant e Hegel⁷. A ideia central emergente da conclusão é a de que *o pensar pessoal é também um pensar comunitário*, - ou seja, pensar é um exercício originariamente radicado num sujeito determinado mas que só cobra sentido na referência a uma tradição em relação à qual se demarca ou na qual se integra. Usando as palavras do autor da conferência que se está a analisar: "Não há filosofia sem filosofar; não há filosofar sem materialização. É precisamente a aprendizagem e o exercício que rompem e prolongam em prática um círculo só abstratamente vicioso".

Os Programas de Filosofia

Os programas de Filosofia, enquanto tentam expressar, por um lado, aquilo que é desejável ensinar e, por outro, aquilo que é ensinável, são sempre fonte de debate e controvérsia; também foi assim nos dois dias do Colóquio.

De todos os problemas levantados talvez tenham maior interesse os seguintes:

- a – A necessidade de tomar a sério que o tratamento de um programa de Filosofia, qualquer que ele seja, deve ser feito numa linha de *unidade* e de *sentido*. Tratando-se, ao nível do ensino secundário, de uma *Introdução à Filosofia*, importa que se tenha em conta o problema filosófico geral que consiste em responder à questão: *como introduzir na*

6 Está a ser convocada nesta análise a perspectiva de Paul Ricoeur sobre as possibilidades de se configurar uma Hermenêutica como Ontologia: a *via curta*, a de Heidegger, que parte directamente da questão: *qual é o sentido de um ser, cujo ser consiste em compreender*; a *via longa*, a que Ricoeur propõe, e que supõe que a ontologia é um ponto de chegada; ela é posta necessariamente no processo de interpretação, mas fica envolvida nesse mesmo processo. A proposta de Ricoeur desta *via longa* assenta na sua convicção de que só ela acolhe a problemática onde a Hermenêutica emergiu; só ela se constitui em resposta às questões epistemológicas que fizeram a Hermenêutica entrar no campo da Filosofia. P. RICOEUR, "Existence et herméneutique", *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, pp. 7-28.

7 J. BARATA-MOURA, "Filosofia e Filosofar. Hegel Versus Kant?", texto policopiado apresentado no Colóquio em análise.

ou como iniciar a aprendizagem da Filosofia? Ora a resposta a esta questão implica uma série de exigências, a saber:

- *como iniciar a iniciação à Filosofia?* O modo como começa a abordagem de um campo teórico totalmente *novo*, como é o da Filosofia para a população do ensino secundário, e que, além de novo, se assume como *um espaço outro*, é determinante da maneira como todas as coisas se desenvolverão na relação que essa população venha a estabelecer com a Filosofia. Será, portanto, fundamental ter em conta na primeira unidade programática quer os temas tratados, quer os métodos de tratamento.
 - *não perder de vista a relação entre a Filosofia, como saber feito, e o filosofar, como pensamento que se faz.*
 - *ter em conta que os dois anos de desenvolvimento do programa devem permitir um percurso coerente.*
- b – Em relação ao actual programa do ensino secundário foram levantadas questões que apontam no sentido das suas *virtualidades* e das suas *perversidades* possíveis. Foi particularmente destacado o perigo de que o ensino do programa em vigor nos 10º e 11º anos seja determinado pelo uso e abuso dos manuais. Em alternativa foi sugerido que a docência deve correr o risco de construir e defender uma perspectiva pessoal sobre as rubricas programáticas.
- c – Um outro aspecto realçado dentro deste núcleo temático foi o da relação possível do programa de Filosofia com os outros programas curriculares. A este nível foi enfatizada a possibilidade de dar relevo ao *carácter matricial* da Filosofia que pode, sobretudo no âmbito da *área-escola*, criar condições para que se venha a realizar uma certa *unidade de saberes* que a perspectiva atomizada dos *curricula* não considera.
- d – O programa do 12º ano foi abordado sobretudo do ponto de vista das virtualidades que ele contém. A forma como ele está apresentado levanta dois problemas que podem ser decisivos na alteração do modo de aprofundar a actividade filosófica ao nível do ensino secundário se forem bem equacionados e resolvidos; esses dois problemas organizam-se em torno de duas interrogações:
- Como ensinar por obras completas?
 - Como articular o temático e o histórico?

O debate que se polarizou em volta deste assunto demonstrou que parece necessário dar um tratamento mais profundo ao texto do programa.

As Didácticas Possíveis

É interessante verificar a importância, em termos de volume e de diversidade, que as comunicações sobre a didáctica ou as didácticas possíveis da Filosofia

tiveram neste Colóquio. É interessante porque o tema da didáctica não tem tido grande acolhimento no quadro da docência da Filosofia, dir-se-ia mesmo que é uma questão considerada por muitas pessoas como secundária.

Tal desprezo pelos temas da didáctica pode, contudo, estar na origem de algumas situações menos regulares na prática do ensino da Filosofia, pelo que talvez seja importante tomar a sério esta problemática. O ensino da Filosofia, como qualquer processo comunicativo, tem de tomar consciência e tematizar o tipo de *mediação* a que recorre no seu exercício. Sem essa tomada de consciência e tematização, o exercício da actividade pedagógica pode acantonar-se numa posição "pré-crítica" que facilmente desliza para situações excessivas, seja na linha de hiper-modernismos seja de tradicionalismos bafientos.

Por todas estas razões tive gosto em assistir ao debate que se gerou em torno deste núcleo temático, tanto mais que quer as comunicações havidas quer a discussão originada por elas se centraram na compreensão do sentido da pedagogia em Filosofia, não tomando os recursos didácticos como uma mera estratégia ou, digamos, como uma tecnologia, mas sim como um *método*, uma verdadeira *mediação* que *mostra* ou *presentifica* a "coisa mesma" que é a reflexão filosófica.

No âmbito deste nó teórico foram levantadas algumas questões acerca da avaliação. Aqui parece ser de relevar as críticas oriundas de docentes do ensino superior dirigidas ao novo programa do 12º ano, considerando muito difícil fazer provas de avaliação tendo em conta a estrutura do referido programa. Esta atitude por parte do ensino superior não parece muito legítima na medida em que pôr em questão um modelo de programa em virtude das dificuldades que ele comporta em termos da realização de uma prova de avaliação parece um fraco argumento e, sobretudo, um argumento totalmente exterior ao problema. O programa de Filosofia do 12º ano deve ser alvo de análises críticas e de muita atenção mas não, certamente, desta perspectiva.

3. Balanço geral

Um olhar de apreciação do conjunto do Colóquio tem de congratular-se pela troca de experiências e de pontos de vista que foi possível acontecer ao longo das duas jornadas de trabalho, bem como pelo fortalecimento da tradição que o Departamento de Filosofia tem querido constituir de manter uma ponte de comunicação entre a Escola Secundária e a Universidade. Este facto permite o desenvolvimento de uma dinâmica que possibilita, a uns manterem o contacto com o saber que vai sendo constituído, e a outros não perder de vista a realidade material no seu acontecer efectivo. Creio que esta dinâmica será frutuosa para ambas as partes tornando mais próxima a relação investigação e ensino e fazendo com que os dois grupos de sujeitos se ocupem/preocupem com ambos os elementos daquela relação.

COLÓQUIO-DEBATE SOBRE TEMAS DA FILOSOFIA DA PAZ E DA GUERRA NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

A exemplo de anos anteriores, realizou-se, na Faculdade de Letras de Lisboa, no passado dia 9 de Maio, um colóquio-debate organizado pelos alunos da disciplina Filosofia da Política e do Direito e pelo docente Prof. Doutor José Viriato Soromenho Marques.

No âmbito da comemoração da passagem dos 50 anos da entrada em vigor da Carta de São Francisco – a 24 de Outubro de 1945 –, este colóquio-debate teve como objectivo a apresentação e discussão de alguns temas da Filosofia da Paz e da Guerra nas Relações Internacionais.

Em termos de organização este evento teve o apoio do Conselho Directivo da Faculdade de Letras, do Departamento de Filosofia e da Associação de Estudantes. Em termos de divulgação esta iniciativa teve ainda o patrocínio da editora Colibri.

Neste colóquio-debate, que se estendeu ao longo de todo o dia, tivemos oportunidade de ouvir onze comunicações dos alunos da disciplina de Filosofia da Política e do Direito – da licenciatura em Filosofia – divididas em duas sessões. Cada comunicação teve a duração aproximada de 15 minutos.

Na sessão da manhã, dividida em duas partes, apresentaram-se e discutiram-se temas das doutrinas jusnaturalistas da paz e da guerra no período da *Aufklärung*. Os autores em destaque foram: Hobbes, Locke, Saint-Pierre e Kant.

Procurando apresentar algumas das teses e argumentos destes clássicos, as comunicações desta sessão mostraram que, no âmbito da Filosofia Política, as teorias destes autores estão longe de poderem ser consideradas ultrapassadas ou desactualizadas no que se refere aos problemas inerentes a uma possível solução pacífica e institucional dos conflitos.

Na primeira parte desta sessão ouvimos: Célia Costa – «A Ideia de Estado e a Questão dos Direitos Humanos em Hobbes»; Marcos Ribeiro – «Locke e o Problema da Apropriação: Reflexos nas Relações Internacionais»; Sandra Marrecas – «Para a Formação de uma 'Sociedade Perfeita' entre todos os Estados Soberanos da Europa».

Na segunda parte desta sessão ouvimos: Margarida Pinto – «Saint-Pierre e Kant, duas Propostas de Federalismo com vista à Manutenção da Paz Perpétua entre as Nações»; Pedro Lopes – «Uma Reflexão sobre a Paz nas Efemérides de Kant e da O.N.U.»

Após cada uma destas partes seguiu-se um período de debate em que a assistência teve a oportunidade de entrar em diálogo com a mesa.

A sessão da tarde, também dividida em duas partes, foi subordinada ao tema: *Da guerra como continuação da racionalidade política dos estados às novas tarefas da Organização das Nações Unidas no período do pós-guerra fria*. Os autores em destaque foram: Clausewitz, Luttwak, Liddell Hart e Henry Kissinger.

Nesta sessão, as comunicações, de um modo geral, abordaram, a tradição teórica da racionalidade da estratégia clássica, procurando expor algumas teses e argumentos que gravitam em torno do quadro político internacional do pós-guerra fria que se encontra em movimento acelerado.

Na primeira parte desta sessão da tarde foram apresentadas as seguintes comunicações: Gil Garcia – «Guerra: uma Política Actual? Da (In)actualidade de Clausewitz»; Paulo Alcides – «Grande Estratégia: o Paradoxo da Preparação da Guerra como Condição de Paz»; Cecília Sanches – «Os Limites da Racionalidade Bélica e as Relações Internacionais».

Na segunda parte desta sessão ouvimos: Lara Silva – «O Primado da Política na Estratégia e as Relações Internacionais»; João Figueiredo – «Yalta: Limites e Alcance»; Maria Andrade – «Autodeterminação dos Povos: um Tribalismo Revisitado?».

À semelhança do que ocorreu na primeira sessão, após cada uma destas partes, seguiu-se um período de debate em que a assistência teve, mais uma vez, a oportunidade de entrar em diálogo com a mesa.

Tendo sido um colóquio aberto a todos os interessados em assistir e participar no debate, esta iniciativa constituiu mais um testemunho vivo de que o espaço académico está longe de se fechar nas quatro paredes da chamada Sala de Aula. Por sua vez, neste colóquio, e com um maior ou menor grau de argumentação, os períodos de debate que se seguiram às diferentes comunicações permitiram a troca de ideias que animam todo o saber filosófico.

Paulo Alcides Batista Ramalho

*

COLÓQUIOS E CONGRESSOS A REALIZAR EM 1995 E 1996

COLÓQUIO *EDUCAÇÃO ESTÉTICA E UTOPIA POLÍTICA*

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

16 e 17 de Novembro de 1995

Com o motivo do 2.º centenário da publicação da obra de F. Schiller, *Sobre a educação estética do ser humano* e da obra de Immanuel Kant, *Para a paz perpétua*, promove o Centro e Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa um colóquio interdisciplinar, a realizar nos dias 16 e 17 de Novembro de 1995, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

O tema geral do Colóquio – *EDUCAÇÃO ESTÉTICA E UTOPIA POLÍTICA* – pretende cruzar as perspectivas das duas citadas obras e especifica-se nos seguintes tópicos:

1. Pensamento ético-político de Kant
2. Pensamento estético-antropológico de Schiller

3. Relações entre Schiller e Kant, entre Kant e Schiller
4. Presença de Kant e de Schiller no pensamento contemporâneo

Inscrição: 3.500\$00 (até 30 de Setembro) / 5.000\$00 (entre 30 de Setembro e 31 de Outubro) / 1.500\$00 (para estudantes).

Toda a correspondência e/ou pedidos de informação devem ser enviados para:

Colóquio "Educação estética e utopia política"
a/c Prof. Doutor Leonel Ribeiro dos Santos
Departamento de Filosofia
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
Alameda da Universidade
1699 LISBOA CODEX

CONGRESSO INTERNACIONAL *DESCARTES, LEIBNIZ E A MODERNIDADE FILOSÓFICA*

Tendo como motivo as comemorações do 4.º centenário do nascimento de Descartes, e dos 350 anos do nascimento de Leibniz, o Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa propõe-se organizar um Congresso com a participação de especialistas nacionais e estrangeiros subordinado ao tema **DESCARTES, LEIBNIZ E A MODERNIDADE FILOSÓFICA**, a realizar de 27 a 29 de Novembro de 1996.

Oportunamente serão dadas informações mais detalhadas.

PHILOSOPHICA

Principais títulos dos números anteriores

Número 1. Abril, 1993

Joaquim Cerqueira Gonçalves

O ESTATUTO DAS HUMANIDADES — O REGRESSO ÀS ARTES

José Barata-Moura

A OBJECTIVIDADE COMO CATEGORIA FILOSÓFICA. SUBSÍDIOS PARA UMA CARACTERIZAÇÃO

Viriato Soromenho Marques

JUSTIÇA E SENTIDO DA TERRA

José Trindade Santos

PLATÃO, HERACLITO E A ESTRUTURA METAFÓRICA DO REAL

Mafalda de Faria Blanc

APRESENTAÇÃO DA METAFÍSICA DE MALEBRANCHE

Leonel Ribeiro dos Santos

O RETORNO AO MITO. NIETZSCHE, A MÚSICA E A TRAGÉDIA

Isabel Clemente

O NILISMO DE MERLEAU-PONTY

Adriana Veríssimo Serrão

A IMAGEM DE LUDWIG FEUERBACH NA LITERATURA MAIS RECENTE (1988-1993)

Número 2. Novembro, 1993

José Barata-Moura

SOLEMNIA VERBA

João Paulo Monteiro

PERSPECTIVISMO MITIGADO

Maria Luísa Ribeiro Ferreira

FILOSOFIA E HISTÓRIA DA FILOSOFIA

António Pedro Mesquita

O ARGUMENTO ONTOLÓGICO EM PLATÃO: (I) O PROBLEMA DA IMORTALIDADE

Maria José Figueiredo

ARISTÓTELES E A TEORIA DA REMINISCÊNCIA

Pedro M. A. Alves

KANT E BECK FACE AO PROBLEMA DA «COISA-EM-SI»

João Paisana

SARTRE E O PENSAMENTO DE MARX

Pedro Calafate

REVISTAS FILOSÓFICAS EM PORTUGAL

Cristina Beckert

E. LEVINAS: DA ÉTICA À LINGUAGEM

Número 3. Abril, 1994

Carlos João Nunes Correia

EROS E NOSTALGIA. ENSAIO SOBRE FREUD

Paulo Alexandre Esteves Borges

A EXPERIÊNCIA ERÓTICA EM LEONARDO COIMBRA

Cristina Beckert

HÖLDERLIN E O 'RETORNO NATAL'

José Barata-Moura

PROLEGÓMENOS A UMA ONTOLOGIA DA ACÇÃO

Carmo d'Orey

ARTE E CIÊNCIA: ACORDO E PROGRESSO

António Pedro Mesquita

O ARGUMENTO ONTOLÓGICO EM PLATÃO:

(II) A IMORTALIDADE DO PROBLEMA

Pedro Viegas

O TEMA DA EXISTÊNCIA NA *NOVA DILUCIDATIO* DE KANT

Número 4. Novembro, 1994 – A CIDADE

Carlos Henrique do Carmo Silva

A CIDADE – MÁQUINA DE FAZER FELICIDADE

Jorge Gaspar

DA OBSERVAÇÃO DE LISBOA: ALGUNS APONTAMENTOS

Helena Carvalhão Buescu

METRÓPOLIS, OU MAIS UMA VISITA DO SR. SCROOGE

(A Poesia de António Nobre)*

Teresa Barata-Salgueiro

REPENSAR A CIDADE FACE A NOVOS DESAFIOS

José Trindade Santos

A CIDADE DOS HOMENS. POLIS: EDUCAÇÃO E DEMOCRACIA

Carlos Morujão

MITO E HISTÓRIA NAS MEDITAÇÕES DE ROUSSEAU SOBRE O DESTINO DA EUROPA

Pedro Calafate

TEORIA E ARTE DOS JARDINS NO SÉCULO XVIII EM PORTUGAL

Viriato Soromenho Marques

NOTAS SOBRE AMBIENTE URBANO.

Paulo Alexandre Borges

AGOSTINHO DA SILVA OU A DIVINA PARADOXIA

**Próximo número. Novembro, 1995 – Número especial
sobre ENSINO DA FILOSOFIA / FILOSOFIA DO ENSINO**